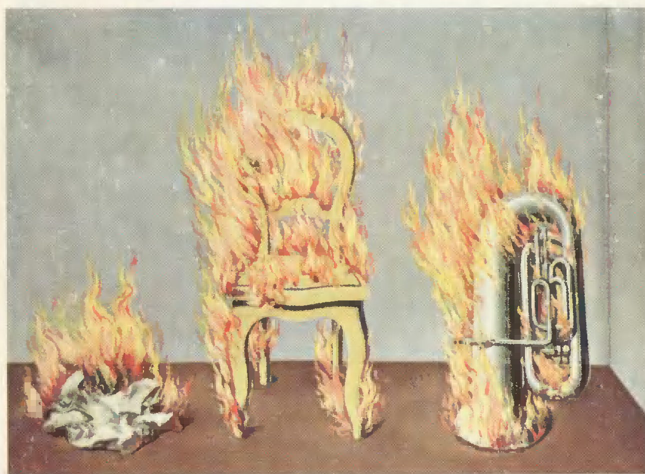
ROBERT NOZICK

Anarhie, stat și utopie

HUMANITAS

H





Societatea civilă

SERIA
„SOCIETATEA CIVILĂ“

Această carte este publicată cu sprijinul
„Programului de traduceri al Universității Central Europene“,
sponsorizat de Centrul Regional de Publicații
al Institutului pentru o Societate Deschisă — Budapesta
și al
Fundației Soros pentru o Societate Deschisă

ROBERT NOZICK s-a născut la 16 noiembrie 1938, în Brooklyn, New York. A studiat la Columbia University şi la Princeton University, unde a obţinut şi titlul de doctor în filozofie în 1963. A mai predat la Princeton University şi Rockefeller University. A fost Fulbright Scolar la Oxford (1963—1964) şi Fellow la Center for Advanced Studies in Behavioral Sciences (1971–1972). Din 1969 este profesor la Harvard University. Este membru al American Philosophical Association. A publicat mai multe studii şi cărţi, dintre care amintim: *The Normative Theory of Individual Choice* (1963), „Coercion", în *Philosophy, Science and Method. Essays in Honor of Ernest Nagel* (1969), „Moral Complication and Moral Structures", în *Natural Law Forum 13* (1968), „Newcombs Problem and Two Principles of Choice", în *Essays in Honor of C.G. Hempel*, ed. N. Rescher et al. (1969), „On the Randian Argument", în *The Personalist* (1971), *Anarchy, State, and Utopia* (1974), „On Austrian Methodology", în *Synthese 36* (1977), *Philosophical Explanations* (1981), „Simplicity as Fallout", în *How Many Questions: Essays in Honor of Sidney Morgenbesser*, ed. Leigh Cauman (1983), „Interpersonal Utility Theory", în *Social Choice and Welfare 2* (1985), „Experience, Theory, and Language", în *The Philosophy of W. V. Quine*, ed. L. E. Hahn & P. A. Schilpp (1986), *The Examined Life* (1989), *The Nature Of Rationality* (1993), Socratic Puzzles, Harvard University Press, 1997.

ROBERT NOZICK

Anarhie, stat și utopie

Traducere din engleză și cuvînt înainte de

MIRCEA DUMITRU



HUMANITAS

BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0726-1

CUVÎNT ÎNAINTE

Prin prezenta ediție românească a cărții *Anarhie, stat și utopie*, a filozofului american contemporan Robert Nozick, profesor la Harvard University, S.U.A., cititorul român are posibilitatea să se întîlnească cu o lucrare de filozofie politică de cea mai bună calitate. Socotită de către cei mai mulți reprezentanți importanți ai domeniului ca fiind cea mai originală și mai bine susținută argumentare produsă în ultimul timp în filozofia politică de orientare analitică, așadar într-un domeniu în care nu lipsesc nici autorii originali și influenți și nici lucrările de valoare, *Anarhie, stat și utopie* este astăzi în centrul discuțiilor filozofilor politicului, teoreticienilor dreptului și ale eticienilor. Într-adevăr, aproape că nu există vreo antologie recentă de etică, sau de filozofie politică în care să nu apară cel puțin un fragment semnificativ din această carte, cum ar fi, în mod special, unele părți din Capitolul 7, „Dreptatea distributivă", în care Nozick prezintă cadrul general și elementele principale ale unei concepții noi, originale, despre dreptatea distributivă ca îndreptățire („Entitlement Theory of Justice").

Într-un sens foarte general și de aceea prea puțin exact, s-ar putea spune că tema centrală a cărții lui Nozick — și anume, justificarea statului minimal în fața pretențiilor și afirmațiilor anarhistului că statului îi lipsește legitimitatea morală întrucît în exercitarea funcțiilor sale ajunge să încalce drepturile indivizilor — dar și problemele și argumentele colaterale care se desprind din această temă principală vin în prelungirea unei tradiții bine articulate a gîndirii politice americane, cu care se află într-o profundă consonanță. Este vorba de acea tradiție cu putere fondatoare nu numai pentru filozofia și teoria politică, dar și pentru retorica politică și, în general, pentru întreaga gîndire morală, juridică și politică a acestei țări și care se definește prin încorporarea dreptu-

rilor naturalale individuale lockeene în Declarația de Independență și în Constituția Statelor Unite.

Elementul crucial al acestei tradiții îl constituie, fără nici o îndoială, ***preeminența dreptului individului la proprietate***, ale cărei corolare firești sînt accentuarea puternică a individualismului, a drepturilor individului, a subsidiarității și federalismului, și care laolaltă alcătuiesc nucleul unei gîndiri și acțiuni politice opuse sistematic și programatic atît preeminenței colectivității asupra individului cît și puterii covîrșitoare a unui guvern central, beneficiar al unor atribuții extinse, asupra statelor federale.

Punctul de pornire al argumentelor lui Nozick îl constituie o foarte puternică afirmare a drepturilor indivizilor cu care, de altfel, autorul începe, într-un mod programatic, această carte. „Indivizii au drepturi și nimeni — persoană sau grup — nu le poate face anumite lucruri (fără să le încalce drepturile).“

Luată ca atare și privită cu toată seriozitatea pe care o merită, această afirmare apăsată a drepturilor indivizilor atrage după sine nevoia unei examinări atente a oricărei atingeri și limitări a forței și legitimității lor.

Dintre toate argumentele menite să pună în evidență caracterul necondiționat al exercitării acestor drepturi, provocarea teoretică lansată de anarhist la adresa statului merită să fie luată mult mai în serios și să nu fie eliminată rapid și superficial prin invocarea absurdității ei și prin recursul facil la prejudecățile și clișeele noastre de gîndire îndreptate împotriva acelora care pun la îndoială legitimitatea morală a statului. Deoarece în esență, cea mai bine elaborată și mai puțin controversabilă variantă a anarhismului, aceea în care nu se face apologia violenței și a terorismului îndreptate împotriva membrilor societății și instituțiilor statului, susține că statul, prin menținerea monopolului asupra folosirii forței în scopul protejării vieții și proprietății oamenilor în limitele unui anumit teritoriu, va ajunge, în cele din urmă, să violeze drepturile indivizilor și că, așadar, statul este imoral.

Dar atunci, întrebarea anarhistului — ***de ce trebuie să existe statul ca atare și nu pur și simplu anarhia?*** — încetează de a mai fi doar o invitație la un simplu exercițiu retoric de virtuozitate și ingeniozitate filozofică. Nu numai că această întrebare, prin care se cere ca statului să i se dea o justificare, poate să facă în mod legitim obiectul preocupărilor noastre, dar ea capătă chiar statutul de

problemă fundamentală pentru filozofia politică și trebuie să i se dea un răspuns motivat și serios.

Pentru ca situația aceluia care acceptă provocarea lansată de anarhist și care urmărește să găsească argumente pentru a justifica existența statului (situația arhistului) să nu fie ușurată artificial, este important să nu se facă un om de paie din anarhistul care pune la îndoială legitimitatea morală a statului, iar argumentele acestuia din urmă să nu fie făcute mai slabe decît pot să fie ele. Prin urmare, este în cea mai mare măsură în interesul arhistului și al întăririi argumentelor sale să i se conceadă anarhistului că pornește de la cele mai favorabile prezumții și supoziții și să i se acorde creditul celor mai bune auspicii pentru starea de anarhie pe care o concepe.

În felul acesta, Nozick urmărește să dezvolte un argument arhist de tipul *consequentia mirabilis*, al cărui principiu este următorul: dacă din asumarea unei propoziții decurge falsul acestei propoziții atunci propoziția asumată este falsă. În mod corespunzător, Nozick va asuma ca punct de pornire pentru argumentul său arhist cea mai bună stare de anarhie care poate fi concepută, ceea ce înseamnă *ad litteram* cea mai bună stare posibilă care este lipsită de structurile și de instituțiile statului. Această cea mai bună stare de anarhie este pentru Nozick starea naturală lockeană, pe care el o conjugă într-un mod foarte inteligent și ingenios cu conceptul „acțiunii mîinii invizibile", dar pe care o desparte de problematica și discutabila teorie lockeană a contractului social, tocmai pentru a nu slăbi argumentul anarhistului și pentru a nu întări în mod sofistic propriul său argument arhist.

Această stare naturală lockeană plus acțiunea mîinii invizibile minus contractul social este cea mai bună stare de anarhie care poate fi concepută, deoarece în ea individul are, alături de însușirile sale fizice, cîteva drepturi naturale, printre care de căpetenie sînt dreptul la viață și dreptul la proprietate. Drepturile naturale individuale decupează pentru fiecare individ, în interiorul spațiului social al stării naturale, o graniță care este inviolabilă. Pentru ca această graniță să nu fie încălcată, drepturile individuale funcționează în calitate de interdicții și/sau constrîngeri colaterale care sînt impuse acelor acțiuni ale tuturor celorlalți indivizi luați în mod izolat, dar și oricăror acțiuni ale organizațiilor și asociațiilor de indivizi, care prin natura lor ar conduce la încălcarea graniței, sau ar constitui un risc potențial al unei astfel de încălcări.

Rațiunea depășirii stării naturale — acea rațiune care va conferi legitimitate morală apariției statului — o constituie garantarea inviolabilității acestei granițe și protejarea indivizilor față de acțiunile riscante care pot duce la încălcarea ei. Nu numai indivizilor, ci și oricărei asociații și structuri statale în care intră acești indivizi le este interzisă violarea granițelor individuale. Așadar, forma argumentului arhist, ca și aria de cuprindere și forța prerogativelor statului vor fi determinate de felul în care se va putea arăta că statul este superior chiar și celei mai bune stări anarhice posibile, căreia așadar îi este de preferat. Să fie vorba, însă, de superioritatea acelei forme atît de răspîndite a statului cu atribuții extinse? Adică a acelui stat care depășește atribuțiile statului minimal și care nu se limitează, prin urmare, doar la monopolul legitim pe care-l are asupra folosirii forței pentru a apăra drepturile naturale lockeene ale indivizilor, dar care abuzează de această poziție de putere atunci cînd angrenează mecanismele economice ale redistribuirii venitului și ale taxării în direcții care merg cu mult dincolo de înțelegerile la care ar consimți să ia parte indivizi maturi și responsabili? Răspunsul lui Nozick la această întrebare crucială este lipsit de echivoc. Singurul stat care poate fi justificat și legitimat moral este statul minimal, ale cărui atribuții principale sînt apărarea drepturilor individuale lockeene și garantarea inviolabilității acelui spațiu social în care indivizii pot să se bucure de exercitarea autentică a acestor drepturi.

În acest punct, cititorul reflexiv și critic ar putea considera că aceste cîteva idei de la care pornește *Anarhie, stat și utopie*, sînt fie prea extravagante și lipsite de relevanță social-politică autentică, întrucît cartea face din chestiunea nevoii de a găsi o justificare morală statului chiar problema fundamentală a filozofiei politice, fie prea banale și neinteresante, în măsura în care, deși respectarea drepturilor indivizilor — și în primul rînd a dreptului lor la proprietate — este stîlpul de susținere al oricărei societăți democratice moderne, această idee nu este, bineînțeles, un concept politic pentru care Nozick ar putea reclama vreun titlu de originalitate.

Cu alte cuvinte, s-ar putea spune că aceste idei schițate mai sus abia dacă ar merita să fie luate în serios și discutate pe larg într-o carte despre care se afirmă, cu toate acestea, că a determinat o reorientare profundă a modului nostru de a ne uita la domeniul filozofiei politice.

Același cititor s-ar putea întreba atunci pe bună dreptate ce anume a determinat receptarea entuziastă a argumentelor acestei cărți nu numai în mediul academic al filozofilor profesioniști — care, să o spunem totuși, trăiesc pe seama criticii cărților colegilor lor și nu acordă așa de ușor calificative măgulitoare acestora — dar chiar și în afara acestei comunități restrînse, în rîndurile unor grupuri de oameni care nu sînt familiarizați cu stilul analitic minuțios, riguros și sistematic și care atunci cînd fac judecăți morale și politice nu le dezvoltă sub forma unor argumente foarte abstracte și îndepărtate de intuițiile, reprezentările și judecățile lor comune despre ceea ce este bine și drept pentru societate.

Acestui cititor, care, după cum s-ar părea, își pune întrebarea în ce constă originalitatea și forța cărții lui Nozick, trebuie să i se spună clar dintru început că în momentul apariției ei, în 1974, dar chiar și astăzi, după mai bine de douăzeci de ani, *Anarhie, stat și utopie* a fost receptată și înțeleasă așa cum este ea de fapt: ca o puternică provocare a aproape tuturor ideilor politice larg răspîndite care alcătuiesc înțelepciunea politică comună și convențională a vremurilor noastre — gîndirea politică liberală, gîndirea socialistă și gîndirea conservatoare.

Mai mult încă, în momentul apariției sale, cartea a putut să facă o impresie atît de puternică și chiar să-i șocheze pe mulți dintre cei familiarizați cu literatura domeniului, tocmai pentru că ideile și argumentele pe care le dezvoltă Nozick nu erau nici pe departe moneda curentă în discuțiile purtate între filozofii politicului și ai moralei. Ba chiar s-ar putea spune că erau în răspăr cu spiritul general al angajamentelor teoretice ale filozofiei politice la acel moment. Ceea ce i-a făcut pe mulți să se uite la această carte cu o admirație perplexă, și oarecum neîncrezătoare — admirație pentru virtuozitatea argumentativă și inventivitatea conceptuală debordante și perplexitate și neîncredere pentru temeritatea și caracterul nepopular al ideilor susținute — sînt, fără îndoială, forța și coerența cu care Nozick putea să tragă niște concluzii cît se poate de valide, dar și foarte provocatoare, pentru că subminează cele mai multe dintre judecățile noastre obișnuite despre ce înseamnă o societate bună și dreaptă și ce rol trebuie să joace statul într-o astfel de societate, din ideile pe care le-am conturat mai sus și care ar putea fi redate pe scurt astfel: nevoia de a da o justificare statului minimal, prin derivarea sa din starea naturală lockeană (cea mai bună stare anarhică posibilă) cu ajutorul unui proces care să nu aducă nici o

atingere drepturilor naturale care marchează poziția inviolabilă a indivizilor în spațiul social.

Dacă aruncăm acum fie și în treacăt o privire asupra a ceea ce oferea filozofia politică a acelor ani, atunci vom putea vedea că teoria cea mai influentă la vremea respectivă era o versiune intersubiectivistă a principiului kantian al autonomiei acțiunilor subiectului moral, ceea ce revine la un fel de contractualism kantian, expus și dezvoltat de John Rawls — coleg cu Nozick la Harvard — în a sa *A Theory of Justice*. S-ar putea ca mesajul de fond al acestei cărți să ne apară astăzi ca fiind destul de convențional, prin contrast cu originalitatea și curajul teoriei expuse de Nozick, dar cu toate acestea, *A Theory of Justice* a exercitat și mai exercită încă o imensă influență asupra discuțiilor purtate de către filozofii și teoreticienii politicului, moralei și ai dreptului și totodată a marcat și modelat domeniul filozofiei practice în aceeași măsură ca și cartea lui Nozick.

Este util să schițăm teoria despre dreptate a lui Rawls pentru a ușura apoi, într-o oarecare măsură, sesizarea prin contrast a semnificației elementelor polemice și a conceptelor originale pe care le introduce Nozick în teoria sa despre dreptate. Mai mult, această succintă prezentare a conținutului concepției lui Rawls despre dreptatea distributivă va fi de folos pentru înțelegerea criticii devastatoare pe care i-o aduce Nozick în Capitolul 7 al cărții de față.

Ceea ce urmărește Rawls, în principal, este să articuleze o concepție despre dreptate în care să poată generaliza și dezvolta dintr-un unghi formal-abstract teoria tradițională a contractului social (Locke, Rousseau, Kant). Intenția pe care Rawls o mărturisește fără echivoc este ca prin această nouă teorie despre dreptatea distributivă să poată constitui o alternativă la dominanta gîndirii etice și sociale a ultimelor decenii — utilitarismul. Motivația centrală a antiutilitarismului lui Rawls este alimentată de nemulțumirea acestuia față de două defecte capitale ale concepției pe care o supune atacului său: este vorba mai întîi de eșecul utilitarismului de a lua în serios deosebirile reale dintre persoane, și apoi de tendința sa de a socoti, fie și sub o formă atenuată, sau ca pe o consecință mai îndepărtată a altor principii care-i sînt constitutive, că indivizii pot fi tratați ca mijloace în vederea realizării scopurilor și a bunăstării altor indivizi sau grupuri de indivizi.

Oricît ar părea de normale și de neproblematice intuitiv conceptele morale antiutilitariste pe care le asumă Rawls — și ele chiar *sînt* așa, cel puțin pentru acei semeni ai noștri care respectă demnitatea individului și care-și respectă și propria lor demnitate refuzînd *să se folosească* de alții și să-i considere doar ca pe niște mijloace în vederea atingerii unor scopuri personale — așadar oricît de inofensive și de ușor de aranjat într-o teorie morală ***ar părea*** să fie cele două idei morale antiutilitariste creionate mai sus — și anume autonomia morală a indivizilor și nevoia de a adopta niște principii ale dreptății sociale care să îmbunătățească condițiile de viață ale celor defavorizați — totuși, o problemă greu de rezolvat care se ridică în fața unei teorii morale sistematice este cum să se armonizeze intuițiile noastre morale despre indivizi ca scopuri în sine cu convingerea, a cărei forță rezidă tot într-o intuiție morală deosebit de puternică și de persuasivă, că dreptatea, ca proprietate fundamentală a unei societăți omenești, reclamă îmbunătățirea situației celor mai săraci și mai defavorizați membri ai societății prin mijloace redistributive, care, în cele din urmă, ajung să lezeze dreptul la proprietate al indivizilor. Este greu să ne sustragem, însă, puterii de persuasiune a ideii că redistribuirea veniturilor este necesară pentru înfăptuirea dreptății sociale, din moment ce mulți dintre noi, fie că reflectăm sau nu asupra condiției în care se află cei mai defavorizați membri ai societății noastre, dacă sîntem întrebați asupra cauzelor sau a motivelor care produc o astfel de situație socială, vom răspunde, aproape spontan, că semenii noștri defavorizați nu sînt *vinovați* de starea de sărăcie în care trăiesc și că, prin urmare, ei merită să li se îmbunătățească situația prin folosirea mecanismelor statului în vederea impunerii, sau chiar a forțării semenilor lor care se află într-o situație economică mai bună să contribuie la corectarea și atenuarea inegalităților sociale și economice.

Răspunsul pe care-l dă Rawls acestei probleme constă dintr-o justificare de mare anvergură a acelor principii care ar trebui să fie constitutive pentru o societate modernă, pentru ca aceasta să poată asigura o cooperare echitabilă între cetățenii ei, în calitatea lor de persoane libere și egale. Cu alte cuvinte, argumentul principal pe care-l oferă Rawls este menit să stabilească într-o manieră echitabilă și neproblematică principiile dreptății distributive. Ca să se ajungă la o formulare justă a acestora este imaginată o situație contrafactuală („poziție inițială“, în terminologia lui Rawls), care

este o „lume posibilă“, sau o stare naturală ipotetică, în care oamenii aleg principiile fundamentale ale dreptății sociale care urmează a fi respectate într-o nou alcătuită societate dreaptă. Pentru ca alegerea indivizilor să se facă în condițiile unei imparțialități depline, cu alte cuvinte, pentru ca decizia lor să nu fie influențată de prezența unor interese particulare, caracteristica definitorie încorporată în această situație contrafactuală este stipularea condiției că indivizii sînt ignoranți în ceea ce privește capacitatea și talentele lor precum și în privința poziției pe care o ocupă în societate (statusul lor socio-economic).

În aceste condiții, care sînt ***stipulate*** în legătură cu poziția inițială, Rawls argumentează că indivizii ar alege două principii ale dreptății distributive, definitorii pentru ceea ce el numește „dreptatea ca imparțialitate“ (*fairness*), dintre care cel dintîi are prioritate față de cel de-al doilea. Primul principiu — principiul dreptului egal la libertate — consfințește libertatea egală pentru toți și primește următoarea formulare în cuvintele lui Rawls: „...fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la libertatea fundamentală cea mai cuprinzătoare compatibilă cu o libertate similară pentru ceilalți.“ [4; p. 60] Cel de-al doilea principiu — principiul diferenței — încorporează o regulă cunoscută în limbajul economiștilor drept regula maximin — care se aplică pentru a maximiza o dimensiune, sau un parametru care are valoarea cea mai scăzută, sau minimă — și se prezintă într-o formulare generală și intuitivă, însă provizorie și lipsită de unele calificări și clarificări necesare pe care nu are rost să le urmărim aici, în felul următor: „...inegalitățile sociale și economice trebuie aranjate în așa fel încît (a) să existe o așteptare rezonabilă că sînt în avantajul fiecăruia și (b) să fie corelate cu poziții și servicii deschise tuturor.“ [4; p. 60] Cu alte cuvinte, acest al doilea principiu stabilește că inegalitățile economice și de poziție socială dintre indivizi pot fi justificate și acceptate numai în măsura în care ele se dovedesc a funcționa în avantajul celor mai defavorizați membri ai societății, contribuind la îmbunătățirea poziției acestora.

Faptul că această concepție despre dreptatea distributivă ca imparțialitate este compatibilă cu ideea că mari inegalități economice sînt acceptabile, însă numai dacă structura distribuirii inegale a bunurilor îi avantajează pe cei mai defavorizați membri ai societății, nu este la urma urmei lucrul cel mai grav care i s-ar

putea reproșa teoriei lui Rawls, deși cred că trebuie să admitem că există aici cîteva dificultăți reale.

În primul rînd, această idee a compatibilității între principiile dreptății distributive și inegalitatea economică dintre oameni pare să fie una dintre consecințele neintenționale ale teoriei lui Rawls, care s-ar putea să-i creeze unele dificultăți, deoarece această consecință intră în conflict cu suflul egalitarian al unor intuiții morale obstinate și larg răspîndite printre oameni. De ce acest conflict ar pune însă într-o poziție incomodă principiile rawlsiene ale dreptății distributive? Este nevoie, la urma urmei, ca o teorie structurală și formal-abstractă despre dreptate ca proprietate fundamentală a structurii și instituțiilor sociale să țină seama de toate intuițiile morale ale oamenilor și să le dea o justificare într-un cadru teoretic și explicativ coerent și interesant? Desigur că la această întrebare din urmă nu există un răspuns univoc și orice răspuns ar trebui să ia în calcul cît de puternice și de răspîndite sînt acele intuiții morale. Dar chiar și intuițiile morale persistente ale oamenilor au ceva contingent și variabil în conținutul lor. Căci experiența istorică a indivizilor se imprimă asupra așteptărilor și dispozițiilor morale ale lor, ceea ce îi va face să judece și să reacționeze în mod diferit la situații sociale date care sînt similare. Este, așadar, rezonabil să anticipăm un răspuns și o dispoziție egalitariste mult mai puternice într-o societate care nu are experiența îndelungată a funcționării unor regimuri politice democratice și care a fost modelată ideologic în mod sistematic, demagogic sau nu, căci aceasta nu prezintă o importanță prea mare din moment ce dispoziția a fost creată, ca să plaseze egalitarismul economic foarte sus în ierarhia valorilor morale și politice. Ar fi, cu alte cuvinte, surprinzător ca oameni care nu au trecut printr-un lung și anevoios proces de învățare socială a faptului că exista o strînsă corelație între libertatea individuală — politică și economică — și inegalitățile economice și de statut social să aibă aceeași reacție echilibrată față de existența inegalităților economice și aceeași judecată morală a acestui fenomen pe care, în general vorbind, le putem întîlni la acele societăți și indivizi care au cunoscut din interior felul în care funcționează un sistem politic democratic bazat pe principiul fundamental al libertății celei mai cuprinzătoare, compatibile cu o libertate similară pentru toți ceilalți.

Dar dacă este notoriu că intuițiile morale ale oamenilor variază de la epocă la epocă și, în limitele aceleiași epoci, de la o societate

la alta în funcție de experiența socială și politică a lor, atunci de ce conflictul dintre ceva atît de variabil și de contingent precum intuițiile morale și niște principii normative bine justificate ale dreptății distributive să pună în pericol credibilitatea și forța celor din urmă? În ceea ce-l privește pe Rawls și teoria sa despre dreptate, în mod special, conflictul cu intuițiile și judecățile morale pe care le au și, respectiv, le fac oamenii se dovedește a fi în detrimentul teoriei pentru că Rawls ***dorește*** ca teoria sa să dea seama de și să sistematizeze toate reprezentările și judecățile morale obișnuite ale oamenilor. Așa încît, pentru că teoria sa să satisfacă cerința pe care Rawls însuși o impune unei teorii morale reușite, contractualismul său kantian ar trebui să facă loc în sistematizarea pe care o concepe și puternicelor aspirații egalitariste ale oamenilor, ceea ce nu se întîmplă însă. Iar în al doilea rînd, nu pot fi trecute cu vederea anumite dificultăți practice — econometrice, dar și mai generale, legate de politicile sociale și economice — care vor face problematică aplicarea acestei teorii. Pentru că nu vom putea evita întrebări precum: cine și cum va „calcula" care sînt cei mai defavorizați semeni ai noștri și unde se va trage „linia sărăciei"? De răspunsurile la aceste întrebări, care nu sînt niciodată atît de univoce și de simple pe cît ne-am dori, vor depinde politicile sociale, economice și mai ales fiscale și financiare care urmăresc să remedieze inegalitățile economice dintre indivizi.

Dacă putem trece cu mai mare ușurință peste aceste două note critice, trebuie să luăm, totuși, mult mai în serios faptul că teoria rawlsiană despre dreptate are două defecte și mai grave, așa cum se poate vedea din critica pe care i-o face Nozick în Capitolul 7 al prezentei cărți. Acestea zdruncină din temelii eșafodajul conceptual și demersul explicativ ale teoriei, deoarece Rawls eșuează chiar în privința obținerii rezultatului care îi motivează întreaga teorie. El nu va fi capabil să atace cu succes utilitarismul și să conceapă o alternativă teoretică viabilă față de acesta, pentru că propria sa teorie se dovedește a nu fi decît o versiune foarte sofisticată a utilitarismului, sau, cel puțin, o teorie care este consistentă cu unul dintre principiile constitutive ale utilitarismului și anume acela ca pentru a maximiza utilitatea unei anumite dimensiuni relevante pentru aspirațiile indivizilor este acceptabil ca unii dintre aceștia să fie folosiți ca mijloace, sau chiar să fie „sacrificați", dacă pe această cale se poate obține o cantitate mai mare din dimensiunea care urmează a fi maximizată în interesul celor mai mulți, sau, așa

zicînd, în vederea obținerii unui bine public mai mare. Or, exact o astfel de situație este consacrată de către teoria lui Rawls prin derivarea celor două principii ale dreptății distributive în poziția originală de către indivizi care se află sub un văl de ignoranță în ceea ce privește capacitățile, talentele și statusul lor social. Deoarece derivarea celor două principii, și în mod special a celui de-al doilea, nu se realizează într-o manieră neutră pentru ***toți*** indivizii care decid. Principiul care încorporează criteriul maximin își află justificarea în derivarea lui din perspectiva părtinitoare a indivizilor care se tem că se vor afla în categoria celor defavorizați. Dar această perspectivă este lipsită de neutralitate; pentru că oricît ar apărea de rezonabilă asumpția care stă la baza unei astfel de alegeri, căci ea își găsește o puternică motivație în intenția indivizilor de a minimiza riscurile pe care și le-ar asuma dacă ar decide să aleagă principiile dreptății pornind de la supoziția că s-ar afla în categoria celor favorizați, ea nu poate să țină seama totuși și de perspectiva acelor indivizi care pot spera în mod rezonabil că se află în categoria celor favorizați.

Lovitura de grație dată concepției rawlsiene despre dreptatea distributivă este, așadar, demonstrația pe care o face Nozick în capitolul menționat mai înainte că principiile lui Rawls sînt subminate exact de către același inconvenient major pentru care el a atacat utilitarismul și anume, aceeași neputință de a elimina pînă și tendința de a-i considera pe oameni drept mijloace în vederea realizării bunăstării altora. De data aceasta, însă, nu este vorba de folosirea ca mijloace a celor defavorizați. Dimpotrivă, în reglementarea dictată de către criteriul maximin, cel mai favorizat urmează să fie tratat ca un mijloc, sau ca o unealtă în vederea îmbunătățirii situației celui mai defavorizat.

Poate că într-un anumit sens, simțul nostru moral nu este afectat de către această lipsă de neutralitate, de simetrie și de imparțialitate pe care le relevă principiile dreptății distributive alese în poziția originală. Căci nu sînt puțini aceia care se vor întreba retoric și cu un aer ușor iritat: Ce altceva mai doresc cei favorizați? Nu le este suficient că nu fac parte din categoria acelora în care nimeni nu ar vrea să intre? De ce nu ar putea renunța la o parte din ceea ce au, în condițiile impuse prin regula maximin, pentru a maximiza dimensiunile dezirabile care să conducă la corectarea dezechilibrelor și la îmbunătățirea poziției celor mai defavorizați?! Într-adevăr, ar fi ceva rău din punct de vedere

moral în a le cere așa ceva? Și dacă da, ce anume? Aceste întrebări au supoziții morale care par să fie foarte plauzibile și legitime. Căci din moment ce, în general vorbind, nu este vina defavorizaților că se află în această categorie, atunci ar fi justificat să li se ceară celor favorizați să renunțe la o parte din ceea ce au pentru a ameliora situația celor dintîi. Pe această cale nu numai că și-ar afla o ***justificare*** înseși inegalitățile economice reale dintre indivizi, căci dacă s-ar impune ca principii ale dreptății sociale niște principii egalitariste, atunci ar dispărea motivația economică a celor mai intreprinzători subiecți economici și a celor mai abili actori sociali pentru maximizarea avuției din care se pot împărtăși direct, dar mai ales indirect, prin taxe și impozite, și cei care sînt mai puțin favorizați sau chiar de-a dreptul defavorizați. Dar mai mult chiar, s-ar putea spune că este rațional și pentru cei mai favorizați ***să consimtă*** la aplicarea principiului maximin, căci de această limitare și cedare a unei părți din ceea ce au ei vor beneficia pe termen lung chiar ei înșiși. Căci situația contrară, în care lor nu li s-ar impune să contribuie la ameliorarea inegalităților, poate avea un prognostic politic și social dintre cele mai sumbre, și anume ruperea dramatică și violentă a oricărui echilibru social care le-a permis și favorizat succesul acțiunilor lor.

Cred că s-ar putea susține că dintr-o perspectivă socială și politică pur practică nimeni nu ar putea reproșa ceva acestei poziții de bun-simț. Numai că nu aceasta este exact acea problemă căreia Rawls urmărește să-i găsească o soluție. Pentru ca Rawls să poată da o soluție problemei pe care el însuși a delimitat-o ca problemă fundamentală a unei teorii etice sistematice — și anume formularea unor principii structurale generale ale dreptății sociale ca proprietate principală a structurii (instituțiilor) unei societăți — el va trebui să construiască o teorie în care acele principii să-și găsească o justificare prin derivarea lor din niște condiții care să garanteze nu numai că aplicarea principiilor nu va conduce la situații în care unii vor fi (sistematic) favorizați în detrimentul altora, dar care să asigure totodată și caracterul neutru și imparțial al ***procedurii*** prin care sînt ***adoptate*** acele principii ale dreptății distributive.

Or, se poate spune că teoria lui Rawls eșuează exact în privința acestui din urmă aspect, al procedurii prin care sînt stabilite principiile dreptății distributive. Căci Nozick este capabil să arate că adoptarea regulii rawlsiene maximin se bizuie pe folosirea unei proceduri care încorporează o asimetrie nejustificabilă între poziția

socială a celui mai defavorizat și poziția socială a celui mai favorizat. Cel mai defavorizat va accepta o societate guvernată de către acest principiu și va refuza să participe într-una în care este implementat, să zicem, un principiu al utilității, pentru că în oricare altă societate în care nu se aplică regula maximin el ar putea fi, în cel mai bun caz, în poziția cea mai defavorizată pe care o ocupă într-o societate guvernată de principiul maximin. Așa că el nu numai că nu are ce să piardă dacă își dă acordul față de acest principiu, dar poate să fie într-o situație mai bună decît în oricare altă societate care nu aplică o regulă maximin. Rawls nici măcar nu menționează, însă, că acceptarea cooperării într-o societate trebuie evaluată și din perspectiva celui mai favorizat. De ce ar fi interesat *acesta* să coopereze într-o societate de tip maximin? Și ce l-ar face să-i accepte principiile dreptății care-i sînt constitutive? Căci, la urma urmei, s-ar putea ca lui să i se ceară să facă sacrificii financiare mai mari, dacă acceptă să trăiască sub guvernarea unui principiu maximin, pentru a contribui la ridicarea poziției celor mai defavorizați, decît dacă ar coopera într-o societate bazată pe un principiu utilitarist.

S-ar putea, prin urmare, ca preferința celui mai favorizat pentru un principiu utilitarist al dreptății distributive să fie motivată într-un fel rațional. Deși Nozick nu ridică această obiecție față de teoria lui Rawls, pe care o apreciază, totuși, ca fiind un mare pas înainte față de utilitarism, ea a fost sugerată de către Peter Singer în [3. p. 37–53] și arată destul de limpede ce anume l-ar convinge pe cel mai favorizat că o societate bazată pe regula maximin este chiar mai proastă pentru el decît o societate în care este implementat un principiu utilitarist. Ceea ce i se poate reproșa, așadar, teoriei lui Rawls este „că tendința de a trata pe oameni ca pe niște mijloace aservite scopurilor altora este mai mare în cazul regulii maximin decît în acela al utilitarismului, deoarece un utilitarist ar acorda o considerație *egală* intereselor fiecăruia, în timp ce regula maximin interzice să se acorde *orice* considerație celor mai favorizați, distribuindu-le acestora bunuri *numai* atîta cît și *numai* în măsura în care prin atribuirea acestor bunuri celor favorizați sînt ajutați cei mai defavorizați". [3; p. 48]

În totală opoziție cu teoria rawlsiană a dreptății distributive ca imparțialitate, pe care am schițat-o mai sus, teoria dreptății ca îndreptățire pe care o prezintă Nozick în cartea de față introduce în filozofia morală și în științele juridice o nouă paradigmă ai cărei

parametri definitorii au un profund caracter istoric și antistructural. (Voi reveni puțin mai tîrziu cu unele explicații suplimentare asupra acestor două trăsături ale concepției lui Nozick despre dreptate.) Intuiția morală principală care este codificată în teoria lui Nozick este aceea că „o distribuire [a bunurilor și veniturilor] este dreaptă, dacă provine dintr-o altă distribuire dreaptă prin mijloace legitime". [1; p. 199] Într-o manieră întru totul similară definirii conceptelor unei discipline abstract-formale, cum ar fi de pildă definirea în semantica formală a conceptului de adevăr pentru un limbaj formalizat *L*, Nozick prezintă o definiție inductivă pentru conceptul de dreptate distributivă ca îndreptățire. Citim în Capitolul 7 al cărții, în Secțiunea I, care este consacrată teoriei îndreptățirii: „Dacă lumea ar fi pe deplin dreaptă, următoarea definiție inductivă ar acoperi complet tema dreptății cu referire la proprietăți. 1. Un individ care dobîndește o proprietate conform principiului dreptății în achiziție este îndreptățit la acea proprietate. 2. Un individ care dobîndește o proprietate conform principiului dreptății în transfer, de la altcineva îndreptățit la acea proprietate, este îndreptățit la acea proprietate. 3. Nimeni nu este îndreptățit la o proprietate decît prin aplicări (repetate) ale lui 1 și 2. Principiul complet al dreptății distributive ar spune pur și simplu că o distribuire este dreaptă dacă fiecare este îndreptățit la proprietățile pe care le posedă în acea distribuire." [1; p. 199]

Deoarece nu toate situațiile real-istorice au fost produse în concordanță cu cele două principii ale dreptății ca îndreptățire, Nozick le mai adaugă acestora un principiu al rectificării, pentru a repara încălcările principiilor 1 și 2 de mai sus. Acest principiu al rectificării folosește informații istorice cu privire la situații trecute și la nedreptățile care s-au comis în acele situații, precum și informații despre starea actuală de lucruri care decurge, pînă la momentul curent, din comiterea acelor nedreptăți. Rectificarea nedreptăților comise urmează să țină cont de estimarea situației contrafactuale cea mai probabilă, care este accesibilă din starea actuală și care este foarte probabil să se fi realizat ea însăși în mod actual, dacă în trecut nu s-ar fi produs nedreptatea respectivă.

Am insistat asupra acestui episod polemic prezent în *Anarhie, stat și utopie* din două motive: (I) Teoria dreptății distributive ca imparțialitate (fairness) a lui Rawls și teoria dreptății ca îndreptățire (entitlement), al cărei cadru general este conturat de către Nozick — și la care mă voi întoarce mai tîrziu pentru a-i schița

articulațiile și degaja cîteva consecințe — sînt principalele rivale în arena dezbaterilor din filozofia politică de astăzi și ambele sînt în dezacord cu utilitarismul. (II) Al doilea motiv este însă mai specific și mai circumscris cărții de față. Intenția mea a fost ca din prezentarea prin contrast a celor două competitoare să se desprindă cu claritate care sînt acele intuiții morale puternice și nenegociabile care vor fi elaborate teoretic în argumentele cărții lui Nozick. Din perspectiva din care citesc eu aceste argumente, drepturile naturale ale indivizilor — și în mod cu totul special dreptul acestora la proprietate — sînt foarte pregnant conturate și active. Intuițiile morale obișnuite și adînc înrădăcinate ale oamenilor cu privire la aceste drepturi naturale sînt acelea care oferă cheia înțelegerii teoriei lui Nozick. Ele ne ajută, așadar, să interpretăm afirmațiile sale polemice și să pătrundem înțelesul argumentelor și judecăților morale pe care le găsim în această fascinantă carte. Căci ideea de proprietate privată, într-un sens foarte tare, ca drept natural al individului, este responsabilă nu numai pentru critica regulii rawlsiene maximin — unde legătura cea mai firească îmi pare a fi următoarea: regula maximin nu poate fi justificată moral, pentru că nu este drept ca oamenilor să li se *ceară*, sau să li se *impună* să cedeze ceva din ceea ce au obținut ei prin folosirea unor mijloace legitime asupra unor bunuri pe care le dețin într-un mod drept; deși desigur că nimeni nu are ce să obiecteze dacă aceștia *consimt* să dea o parte din ceea ce au pentru a contribui la îmbunătățirea situației altora, iar Nozick nu se va opune deloc unei astfel de situații, tocmai pentru că individul trebuie să fie liber să dispună așa cum dorește el de ceea ce a obținut într-un mod drept. Dar aceeași idee a caracterului necondiționat al drepturilor naturale este răspunzătoare și pentru felul în care este conceput argumentul arhist prin care, așa cum începusem să arăt înainte de a prezenta critica pe care o face Nozick lui Rawls, nu se poate justifica moral decît statul minimal.

Putem reveni, așadar, la această idee din urmă, pe care am părăsit-o pentru un moment, pentru a prezenta foarte succint elementele principale ale argumentului arhist pe care-l concepe Nozick. Așadar, de ce ***nu*** anarhie și de ce statul? Și mai departe, de ce statul minimal și ***nu*** statul actual, mai mult decît minimal și cu atribuții extinse? Iată acum pe scurt cum argumentează Nozick, dar și cîteva întrebări și nedumeriri pe care autorul acestor rînduri și le-a formulat, atunci cînd, lucrînd la traducerea cărții, a încercat

să ajungă la o imagine coerentă asupra acestei frumoase și curajoase teorii morale. *Anarhie, stat și utopie* este alcătuită din trei părți la fel de interesante. Prima parte este foarte densă și dificilă teoretic, în timp ce a doua parte, care explorează și cîteva teme colaterale importante într-un mod independent față de firul călăuzitor al argumentului principal al cărții și care face loc și unui adevărat exemplu de virtuozitate și bravură argumentativă (Capitolul 9), este ceva mai relaxată. În fine, cea de-a treia parte este cu mult mai scurtă decît fiecare dintre celelalte două și este cea mai ușor de citit și de urmărit, dar nu și de înțeles pe deplin, dacă cititorul nu s-a luptat din greu cu argumentele celorlalte două părți care o preced. Ținta argumentelor pe care le dezvoltă Nozick în Partea I a cărții sale este aceea de a arăta că statul teoriei clasice liberale, ca „...stat minimal, limitat la funcțiile restrînse ale protecției împotriva forței, furtului, înșelătoriei și ale asigurării respectării contractelor... este justificat". [1; p. 35] În Partea a II-a, Nozick arată că toate celelalte argumente, prin care se urmărește să se găsească o justificare statului mai-mult-decît-minimal, eșuează, pentru că orice stat care are atribuții mai extinse decît acelea legitime ale statului minimal violează drepturile indivizilor. Așadar, concluzia acestei părți este că statul minimal este statul cu cele mai extinse atribuții care poate fi justificat. Cartea se încheie cu un capitol care alcătuiește Partea a III-a, în care Nozick vrea să ne convingă că statul minimal este totodată, în pofida aparențelor de austeritate și de extremă ariditate, un ideal însuflețitor pentru ale cărui realizare și menținere merită să te lupți. În acest scop, Nozick aduce în discuție o temă celebră în gîndirea politică tradițională și anume utopia, pentru ca în cele din urmă, să poată să ne arate că partea viabilă a acestei teorii, care poate fi păstrată și dezvoltată, este chiar structura statului minimal.

Argumentele Părții I sînt îndreptate împotriva anarhistului care se opune oricărei forme de stat. În fața atacurilor acestuia, sarcina de a produce un argument revine, însă, arhistului. Pentru ca argumentul său să fie convingător el trebuie să arate: (I) că statul poate să apară din starea de anarhie prin intermediul unui proces care nu conține nici un pas imoral; (II) că producerea statului nu este rezultatul intenției nimănui și (III) că oamenii în starea socială caracteristică existenței statului se află într-o situație mai bună chiar decît cea mai bună situație la care ar putea spera să ajungă în cazul în care nu există un stat.

Starea naturală lockeană din care este eliminat contractul social dispune de toate resursele necesare pentru acea situație care, la prima vedere, pare să fie o stare optimă nonstatală. Din perspectiva posibilității depășirii stării naturale pe o cale care să nu reclame prezența unui contract social (pentru care Locke și urmașii săi au fost adesea criticați), dar care să conducă, totuși, la apariția unei entități cvasistatale (asociații de protecție) într-un mod neintenționat, Nozick asuma existența cîtorva fapte morale care definesc starea naturală lockeană și care, dacă argumentul arhist reușește, atunci sînt condiții ale posibilității apariției statului din starea naturală optimă. Iată care sînt aceste fapte morale care delimitează spațiul moral al stării naturale: (I) Fiecare persoană care se află în starea naturală are dreptul să aplice drepturile sale (sau pe ale altuia) într-un fel potrivit din punct de vedere moral și să pretindă o compensație corespunzătoare de la cei care i-au violat drepturile. (II) Fiecare persoană are dreptul — limitat într-un mod corespunzător — de a pedepsi violările drepturilor unor terțe persoane. (III) Mai multor persoane le este permis să facă împreună, prin intermediul unui acord liber și mutual, tot ceea ce îi este permis să facă fiecăreia în mod individual, în ceea ce privește aplicarea drepturilor și pedepsirea infracțiunilor. (IV) Unui individ și, prin urmare, unui grup de indivizi le este permis să delege sarcinile de aplicare a drepturilor, de pedepsire, ș.a.m.d. altor persoane, în calitate de agenți ai lor (care pot fi, deși nu este necesar, angajați ai celor dintîi). Acești agenți *nu* vor acționa în nume propriu ca persoane, ci în rolul care le-a fost atribuit ca reprezentanți autorizați ai altora. Drepturile sînt transferabile în așa fel încît unei persoane să-i fie permis, prin intermediul unui număr de astfel de transferări de drepturi, să devină depozitarul/purtătorul mai multor drepturi, întocmai precum un delegat poate să fie purtătorul mai multor împuterniciri în alegerea unui comitet, sau avocatul poate să reprezinte interesele civile ale mai multor clienți într-un proces. (Cf. Robert Paul Wolff [3; p. 92])

Cel de-al patrulea fapt moral definitoriu pentru starea naturală optimă este în mod evident crucial pentru reușita argumentului arhist conceput de Nozick. Iar dacă acest argument își atinge ținta, atunci ceea ce învățăm din el, printre altele, este că deși concepută ca fiind optimă, starea naturală lockeană nu este și stabilă, în virtutea optimalității ei. Ce anume face, însă, ca starea naturală să nu fie stabilă? În pofida optimalității ei ca stare nonstatală, starea

naturală lockeană nu poate fi stabilă pentru că însuşi modul ei de funcţionare declanşează un proces, ale cărui iniţializare şi desfăşurare ulterioară nu sînt rezultatul *intenţiei* cuiva, dar care, cu toate acestea, conduce la depăşirea stării naturale şi la apariţia unei entităţi cvasistatale. Acest proces este declanşat în primul rînd de problemele pe care le produce aplicarea privată şi personală a drepturilor individuale. În lipsa instituţiilor speciale, indivizii înşişi încearcă să aplice pedepse şi să impună plata unor compensaţii acelora de pe urma cărora este posibil să fi suferit anumite vătămări. Lipsa unor instituţii special abilitate pentru a aplica drepturile individuale îi face pe indivizii aflaţi în starea naturală să se confrunte cu următoarea dilemă. Fie că indivizii izolaţi sînt prea slabi şi nu au suficientă putere pentru a aplica efectiv şi pentru a supraveghea respectarea propriilor lor drepturi în faţa altora care sînt mai puternici, fie ei sînt destul de puternici pentru aceasta, dar atunci este posibil ca un şir nesfîrşit de acte de răzbunare şi de impunere a plăţii unor compensaţii să pună în primejdie respectarea drepturilor naturale individuale şi pe această cale să zdruncine stabilitatea societăţii care vieţuieşte în acea stare naturală. Prin urmare, dacă indivizii renunţă într-adevăr la această stare naturală — ceea ce trebuie subliniat că ***nu*** este rezultatul unei decizii conştient asumate sau al încheierii unui contract — şi ajung, în cele din urmă, să constituie o formă de guvernămînt civil, atunci inconvenientele celei dintîi sînt mai mari decît acelea produse de către cea din urmă. Totuşi, rămîne să fie arătat *cum anume* procesul declanşat în starea naturală de către neajunsurile aplicării private a drepturilor cuiva ajunge să dea naştere într-un mod legitim din punct de vedere moral statului.

În acest scop, pentru a evita capcanele întinse de teoria contractului social lockean, Nozick construieşte o explicaţie de tipul mîinii invizibile prin care arată cum anume ar apărea un stat minimal dintr-o stare de anarhie, prin intermediul unui proces ale cărui apariţie şi desfăşurare nu au fost în intenţia nimănui. Agenţiile de protecţie, care vor reclama monopolul asupra folosirii forţei în vederea aplicării drepturilor individuale, prefigurînd astfel funcţia definitorie a statului, apar în decursul acestui proces. Ele trebuie să-i apere pe indivizii care trăiesc în limitele teritoriilor lor de jurisdicţie şi trebuie să supravegheze respectarea drepturilor lor individuale. Agenţiile se angajează într-un gen de competiţie pentru supremaţie, care, în cele din urmă, duce la apariţia unei

instituții dominante de protecție. În acest proces urmează a fi decelate cîteva faze, deoarece considerarea lui globală nu va face loc acelor discriminări subtile de care este nevoie pentru a arăta care dintre agențiile de protecție este echivalentă cu statul minimal, singurul care *este* justificabil moral, și care agenție depășește prerogativele legitime ale acestui tip de stat, *neputînd* fi, de aceea, justificată moral.

Așadar, există patru faze în procesul evolutiv de trecere de la starea naturală la statul minimal. (Cf. și Robert L. Holmes [3; p. 57–67]). (I) Din starea naturală în care oamenii posedă drepturi naturale și acționează, în general, moral vor evolua mai întîi, în condițiile în care unii indivizi nu acționează moral și violează drepturile altora, asociații de protecție reciprocă în care oamenii cumpără protecție față de alții întocmai precum cumpără orice bun de pe piață. (II) Asociațiile de protecție reciprocă se grupează într-o asociație de protecție dominantă a cărei putere este preeminentă într-un teritoriu dat. (III) Asociația de protecție dominantă, la rîndul ei, se transformă într-un stat ultraminimal, care este o asociație de protecție dominantă în care protecția este cumpărată ca o marfă, dar care, spre deosebire de această asociație, deține monopolul asupra folosirii forței. (IV) Statul ultraminimal evoluează în cele din urmă într-un stat minimal, care adaugă la cele două trăsături ale celui dintîi o politică de redistribuire (deși Nozick contestă că aceasta ar fi, totuși, așa ceva) a protecției anumitor indivizi independenți, care nu sînt clienți ai statului ultraminimal, pe seama costurilor suportate de clienții statului minimal. În rezumat, acest proces se prezintă astfel: de la starea naturală la asociații de protecție reciprocă; de la asociații de protecție reciprocă la asociația de protecție dominantă; de la asociația de protecție dominantă la statul ultraminimal; și, în fine, de la statul ultraminimal la statul minimal.

Două întrebări ne vin imediat în minte. În primul rînd, cît de plauzibil este acest proces evolutiv prin care se susține că statul ar apărea din starea naturală și în ce fel să înțelegem concurența dintre agențiile de protecție care duce la apariția unui monopol foarte special, monopolul statului asupra folosirii forței? Ca pe o competiție de piață, cu alte cuvinte ca pe o concurență de tip economic, sau ca pe un conflict și o confruntare de tip armat? Și în al doilea rînd, dacă această narațiune despre apariția statului

minimal din starea naturală este plauzibilă, de ce ar avea ea virtuți explicative și ar fi convingătoare în privința justificării unor state reale? Nu-mi propun să dau niște răspunsuri ferme la aceste probleme pe care le ridică interpretarea teoriei lui Nozick, deoarece vreau să evit orice dogmatism care ar putea infecta prezentarea teoriei ca atare. Voi atrage însă atenția asupra cîtorva răspunsuri pe care le dă această teorie, dintre care unele sînt doar sugerate, și voi semnala unele dificultăți pe care le ridică aceste răspunsuri. Așadar, narațiunea prin care aflăm cum poate apărea statul minimal din starea naturală descrie o lume posibilă care nu numai că poate fi concepută fără nici o greutate, fiind așadar plauzibilă, dar este și consistentă cu principiile pe care le fixează Nozick pentru justificarea morală a statului. Lucrul cel mai însemnat aici este acela că Nozick poate să arate cum ar apărea statul minimal din starea de anarhie fără a fi nevoit ca pentru a face plauzibil acest proces să recurgă la existența unui contract social. Superioritatea conceptuală și metodologică a unei explicații de tipul „mîinii invizibile“ față de una contractualistă își dovedește eficiența de două ori: în primul rînd, pentru că subminează credibilitatea oricărei variante a unei teorii voluntariste și/sau „conspiraționale“ despre formarea și evoluția unor structuri sociale și apoi pentru că așază explicația apariției statului mai aproape de teoriile comportamentului economic al indivizilor, făcînd-o pe această cale mult mai transparentă și mai convingătoare.

Cu alte cuvinte, cred că ceea ce face ca narațiunea pe care o prezintă Nozick să aibă virtuți explicative și să fie plauzibilă este conceperea apariției statului ca rezultat al unui proces ***similar*** proceselor economice concurențiale bazate pe funcționarea mecanismelor pieței, mai degrabă decît ca o consecință a violenței și a constrîngerii militare, deși, este evident că explicația pe care o concepe Nozick nu exclude rolul pe care-l joacă și factorul militar în acest proces. Narațiunea lui Nozick reconstruiește rațional apariția statului minimal și ne spune că depășirea stării de anarhie este în logica sau în natura unor procese reale, pentru că reușita acțiunilor indivizilor depinde de stabilirea unei minime coordonări a activităților lor și de garantarea respectării drepturilor individuale. Așadar, parafrazînd o frază celebră, dacă statul nu ar fi existat, atunci el ar fi trebuit inventat.

Dar dacă punem procesul apariției statului pe un teren economic, atunci următoarea întrebare firească va fi ce anume face ca „marfa“ pe care o vinde agenția de protecție dominantă să fie obiectul unui monopol absolut din partea acestei agenții? Nici o altă marfă care este atrasă în circuitul economic nu poate face obiectul unei astfel de monopolizări lipsite de orice fel de concurență. De ce consideră Nozick că ar exista un tip de monopol natural în domeniul protecției drepturilor care să facă din acestea ceva diferit de orice altfel de marfă? Desigur că pentru a afla răspunsul la această întrebare cititorul este invitat să citească *Anarhie, stat și utopie*. Totuși, dacă el va avea impresia pe care o are și cel care scrie aceste rînduri și va socoti că Nozick nu abordează frontal această chestiune, atunci iată aici doar un singur element a ceea ce cred că ar putea fi un răspuns posibil în cadrul de analiză deosebit de fertil pe care ni l-a pus la dispoziție Nozick. Valoarea acestei mărfi cu totul speciale, care este apărarea drepturilor individuale și garantarea aplicării lor, este cu atît mai mare cu cît mai mulți indivizi o contractează cu aceeași agenție. Cu alte cuvinte, cu cît este mai mare numărul oamenilor care acceptă să trateze problema apărării drepturilor lor individuale cu aceeași agenție de protecție, cu atît mai valoros va fi serviciul de protecție pe care agenția îl poate pune la dispoziția clienților săi. Cum fiecare client știe, într-un anumit sens, acest fapt, și știe că toți ceilalți știu acest fapt, și știe că toți ceilalți știu că el știe acest fapt, și știe că toți ceilalți știu că el știe că ei știu acest fapt, și știe că toți ceilalți știu că el știe că ei știu că el știe acest fapt, și știe că ..., atunci este cît se poate de rezonabil ca fiecare să generalizeze universal acest raționament și prin urmare să dorească să încheie această afacere, care are ca obiect apărarea și garantarea drepturilor sale individuale, cu aceeași agenție de protecție care, după cum s-a putut observa din dinamica procesului prezentat, devine agenția dominantă într-un teritoriu și în cele din urmă statul acelui teritoriu.

În prezentarea generală a cărții lui Nozick pe care am întreprins-o aici am urmărit în principal două fire din a căror urzeală rezultă puterea teoriei sale: justificarea statului minimal în fața atacurilor anarhiștilor și conturarea cadrului general pentru o nouă teorie despre dreptatea distributivă — dreptatea ca îndreptățire. Ambele componente ale teoriei sale cer regîndirea acțiunii umane

în raporturile ei cu drepturile individuale, cu valorile și cu normele morale. Astfel, atît întrebarea dacă agenția dominantă de protecție într-un teritoriu dat este un stat minimal justificat, cît și chestiunea strîns corelată cu justificarea statului minimal a întemeierii noii concepții nozickiene despre dreptatea ca îndreptățire ridică alte două probleme importante. Prima este în ce fel să se abordeze caracterul moral al acțiunilor noastre; adică, altfel spus, ar trebui să socotim drepturile individuale ca pe niște *scopuri* deosebit de importante ale acțiunilor noastre sau ca pe niște *constrîngeri colaterale* morale impuse asupra lor? Iar a doua problemă constă în circumscrierea locului pe care urmează să-l ocupe mecanismele redistributive, *dacă* în general există vreun loc pentru ele, în structura statului minimal. În mare măsură, așa cum s-a putut vedea deja mai înainte, argumentul libertarian pe care îl concepe Nozick pentru a apăra caracterul legitim al statului minimal își datorează forma și conținutul felului în care el respinge răspunsurile pe care utilitarismul și teoriile distributive ale dreptății le-au dat acestor două întrebări din urmă.

Privită de data aceasta dinspre dihotomia scopuri-constrîngeri colaterale, discuția despre drepturile individuale, care mai înainte a apărut în contextul polemicii dintre Nozick și Rawls, îl face acum pe Nozick să reitereze argumente antiutilitariste și angajamentul puternic față de dimensiunea istorică și antistructurală a concepției sale despre stat și dreptatea distributivă. Pentru el, a susține că preocuparea pentru domeniul moralei trebuie circumscrisă analizei valorilor și normelor morale doar în calitatea lor de *scopuri morale* sau de *stare finală* a acțiunilor noastre poate să echivaleze cu afirmarea unui punct de vedere care este compatibil cu o concepție utilitaristă despre drepturi. După cum zice Nozick: „în structura utilitaristă, încălcarea drepturilor (care trebuie *minimizată*) ar înlocui pur și simplu fericirea totală în calitate de stare finală relevantă“. [1; p. 70]

Problema pe care unii dintre noi ar putea să o aibă cu această specie de utilitarism — și pe care în mod sigur Nozick o acuză — este că utilitarismul drepturilor este compatibil cu încălcarea drepturilor indivizilor, care survine, de exemplu, atunci cînd se acceptă că drepturile persoanelor pot fi încălcate, dacă se urmărește ca pe această cale să se obțină un bun social mai mare pentru o ipotetică *entitate socială*. Nu s-ar putea, totuși, ca avocatul drepturilor-indi-

viduale-ca-scopuri-morale-ale-acțiunilor-noastre să pretindă că s-a disociat de ideea că ar exista un ***anumit*** scop social dat pe care-l împărtășește o entitate socială? Desigur, așa ceva este posibil, însă această disociere nu-l poate proteja pe acesta și față de următoarea observație, care este decisivă pentru a ne convinge de avantajul conceperii drepturilor individuale, în stilul lui Nozick, ca niște constrîngeri colaterale: concepția utilitaristă a raționalității sociale, care cere ca o anumită valoare să fie maximizată la scara întregii societăți, impune o anumită presiune ca indivizii să fie folosiți în calitate de mijloace în vederea acelei maximizări (indiferent dacă ceea ce urmează a fi maximizat este plăcerea sau recunoașterea drepturilor), cerînd astfel ca indivizii să fie tratați ca mijloace față de ***acel*** scop social și nu ca scopuri-în-sine morale cu drepturi inviolabile. Totuși, date fiind cîteva temeiuri solide — dintre care cel mai însemnat îmi pare a fi acela că ***nu există entități sociale***, ci numai indivizi, oameni distincți, cu propriile lor vieți (cf. [1; p. 75]) — ideea că indivizii sînt scopuri în sine — și nu doar mijloace în vederea maximizării, sau minimizării atît de dragi utilitaristului — nu mai este ceva peste care să se poată trece ușor. În consecință, așa cum subliniază Nozick pe bună dreptate, „... ei nu pot fi sacrificați sau folosiți pentru înfăptuirea altor scopuri fără consimțămîntul lor. Indivizii sînt inviolabili“. [1; p. 73]

Nozick este capabil să evite utilitarismul drepturilor, pentru că în teoria sa nonviolarea drepturilor nu mai apare în calitate de *stare finală*, sau ca *scop*, ci în calitate de *constrîngere colaterală* impusă asupra acțiunilor oamenilor. Astfel, explică Nozick, „aceștia nu pot fi folosiți în acele modalități pe care constrîngerea colaterală le exclude“. [1; p. 74] Concepția despre nonviolarea drepturilor individuale ca rezultantă a respectării unor constrîngeri colaterale este motivată de către aceeași idee generală — și anume, cerința inviolabilității indivizilor — care stă, totodată, și în spatele constrîngerii colaterale libertariene prin care este interzisă agresiunea împotriva indivizilor și prin care, în mod corespunzător, vor fi impuse limite asupra exercitării legitime a forței de către statul minimal asupra cetățenilor lui.

Toate argumentele pe care le-am urmărit în acest *Cuvînt înainte* gravitează în jurul justificării statului minimal și al întemeierii cadrului noii teorii despre dreptate ca îndreptățire. Aceste argumente încorporează o caracteristică definitorie pentru întregul

demers conceput de către Nozick: accentul cu totul deosebit care cade asupra unor *procese*, și mai în general asupra *procesualității*, în opoziție cu *structura*, sau *scopul*. Privite din acest unghi, teoria sa despre stat poate fi caracterizată foarte sumar ca o încercare de sortare a diferitelor ingrediente ale unui *proces* care poate da naștere unui stat justificabil moral, iar teoria sa despre dreptate ca îndreptățire, ale cărei principii sînt istorice și nonstructurate, ne apare ca fiind impregnată de aceeași viziune generală procesualistă. Puternic opuse principiilor rezultatului final sau ale stării finale, „*principiile istorice* ale dreptății [ca îndreptățire] susțin că împrejurările sau acțiunile trecute ale oamenilor pot să creeze îndreptățiri sau merite diferite cu privire la lucruri". [1; p. 203] Astfel, păstrînd o legătură critică, însă strînsă cu teoria lockeană despre instituirea drepturilor de proprietate, teoria îndreptățirii afirmă că ***originea*** oricărei pretenții legitime privitoare la proprietatea cuiva asupra unui obiect care nu aparține nimănui rezidă în combinarea muncii acelei persoane cu acel obiect și în satisfacerea condiției lockeene ca ulterior aproprierii private a obiectului și ca o consecință a aproprierii lui, cei care nu mai au libertatea să se folosească de acel obiect să ***nu*** fie, datorită acestei circumstanțe, într-o situație mai proastă decît erau înainte ca acel obiect să fi fost apropriat. Această condiție din urmă este satisfăcută în termeni lockeeni numai dacă după aproprierea privată a unui obiect de genul *g*, există suficiente alte obiecte *g* și la fel de bune care să fie lăsate la dispoziția celor care nu mai au libertatea să se folosească de obiectul care a fost apropriat, în așa fel încît situația lor să nu fie înrăutățită prin apropierea privată a ***acelui*** obiect din genul *g*. Așa cum se poate lesne observa, teoria îndreptățirii este sensibilă față de felul în care cineva a ajuns să dobîndească un obiect care mai înainte nu aparținuse nimănui.

De asemenea, principiile îndreptățirii nu sînt structurate, adică nu cer „ca o distribuire... să varieze împreună cu o anumită dimensiune naturală, cu o sumă ponderată de dimensiuni naturale, sau cu o ordonare lexicografică a dimensiunilor naturale". [1; p. 204] Și este important să se observe că, deși teoria lui Nozick păstrează această notă distinctivă lockeană și face din muncă — într-un sens larg — factorul care creează îndreptățiri, Nozick nu vorbește, însă, despre ***cantitatea*** de muncă, așa cum se întîmplă într-o teorie marxiană a valorii-muncă. Pentru că acest fel de a

concepe lucrurile ar conduce la un principiu istoric *structurat* al dreptății distributive, pe care Nozick nu-l acceptă și vrea să-l elimine. Dar dacă privim lucrurile și mai în general, așa cum subliniază Nozick, „aproape fiecare principiu al dreptății distributive care a fost propus este un principiu structurat". [1; p. 205] Or, ținta de predilecție a atacurilor lui Nozick sînt teoriile stării finale sau teoriile structurate ale dreptății distributive, care includ nu numai teoriile marxiene, dar și teoria lui Rawls (cf. [1; p. 307 ș. urm.] și respectiv [1; p. 248 ș. urm.]). Aceste teorii sînt incompatibile cu propria sa teorie a îndreptățirii, de vreme ce „principiile structurale ale dreptății distributive necesită activități de *re*distribuire", în timp ce „din punctul de vedere al unei teorii a îndreptățirii, redistribuirea este [...] o chestiune serioasă, care implică [...] violarea drepturilor oamenilor". [1; p. 217] Privite din acest unghi, *toate* argumentele din Cap. 7 sînt îndreptate împotriva *re*distribuirii.

Cu cîteva pagini în urmă, ridicam o problemă pe care am lăsat-o oarecum în suspensie și cu care vreau să închei acest „Cuvînt înainte". Întrebarea pe care mi-o puneam era în ce măsură explicația prin care Nozick urmărește să dea o justificare morală statului minimal prin derivarea lui din starea naturală, grație unui proces care nu este în intenția nimănui și care nu violează drepturile nici unui individ, ar oferi suficiente temeiuri și pentru justificarea statelor care există în mod real? Pentru că este destul de puțin clar *de ce* și mai ales *cum* anume ar putea fi legitimat un stat actual, fie el și minimal, prin intermediul unei explicații care ne arată că un stat minimal *ar putea* să apară într-un mod legitim prin intermediul unor procese de genul „mîinii invizibile". Răspunsul meu la această întrebare este că teoria îndreptățirii stabilește un standard al justificării morale care este mult prea înalt pentru a putea fi satisfăcut de către statele care există în mod real. Aceasta ne face să vedem mai clar, însă, care sînt problemele pe care vrea să le abordeze Nozick și, mai ales, despre ce anume ***nu*** este cartea lui.

Anarhie, stat și utopie este o carte cu un foarte pregnant caracter teoretic. Autorul ei dezvoltă teorii și construiește argumente și contraargumente foarte abstracte, care arată limpede că el este interesat într-o măsură mult mai mare de virtuțile formale ale doctrinei sale și de puterea de a imagina situații posibile care să

infirme teoriile rivale și care să coroboreze propria sa teorie, decît de substanța concretă a unor analize social-politice. De altfel, caracterul abstract-formal al celor mai multe concepte și argumente prezente în această carte este certificat și de prezența masivă a unei singure științe sociale care este folosită pentru a da substanță teoriilor ei, teoria economică, ea însăși foarte abstractă și matematizată, și de lipsa aproape totală a psihologiei sau a sociologiei.

Este clar, așadar, că aceasta nu este o carte de științe politice. Mai mult chiar, deși este socotită pe bună dreptate o foarte importantă carte de *filozofie* politică, *Anarhie, stat și utopie* își propune într-o măsură mult mai mică decît aproape oricare altă lucrare importantă de teorie politică, fie ea filozofică sau politologică, să răspundă la chestiuni concret-istorice privitoare la realități politice actuale. Nu cred, însă, că acesta ar fi un punct slab al cărții, deși nu aș vrea cîtuși de puțin să sugerez prin aceasta că viziunea pe care o impune nu ar putea fi criticată.[1] Ceea ce trebuie subliniat, totuși, este că autorul nu urmărește să scrie despre subiecte care cad în mod obișnuit în zona de competență a politologiei și prin urmare nu poate fi judecat după niște standarde străine proiectului său. Oricum, însă, dacă se poate spune în general ceva din perspectiva doctrinei statului minimal și a dreptății ca îndreptățire despre starea politică actuală a statelor capitaliste, atunci imaginea generală nu pare a fi una foarte confortabilă pentru apărătorii capitalului de stat și ai statului contemporan care în mare măsură se bizuie pe și fuzionează cu marea corporație capitalistă. Să nu se considere, însă, că minimalismul lui Nozick ar putea aduce vreo consolare apărătorilor statului socialist. Dimpotrivă. Totalitarismul și paternalismul de care este infectat cronic acest tip de stat nu vor primi nici cel mai mic sprijin din partea unui libertarian precum este Nozick.

---

[1] Mai multe studii care prezintă critic, din diverse unghiuri, *Anarhie, stat și utopie* sînt strînse în [3]. Desigur, în spațiul acordat acestui „Cuvînt înainte" care este motivat de ideea de a prezenta sub o formă relativ accesibilă principalele idei și argumente ale cărții, nu este locul să ne ocupăm de aceste abordări critice. Cititorul este invitat să-și formuleze propriile sale gînduri și rezerve față de teoria lui Nozick. În plus, așa cum se va vedea imediat, Nozick însuși se desparte astăzi de imaginea globală și de mesajul general pe care le transmite cartea sa.

Este drept că Nozick, în *Anarhie, stat și utopie*, nu spune nici măcar un cuvînt despre toate aceste chestiuni politice, care sînt vitale pentru înțelegerea vieții practice. Totuși, fără a ne asuma un risc prea mare de a greși, cred că din teoria sa se pot desprinde cîteva consecințe care prezintă interes și pentru latura practică a problemelor pe care le abordează. În această ordine, ar fi de remarcat că imaginea globală a statului minimal contrastează puternic cu funcționarea și prerogativele reale ale statului capitalist contemporan. Apoi, dacă teoria îndreptățirii ar fi aplicată la situații concrete, atunci mai mult ca sigur că principiul rectificării ar trebui folosit asupra vastei majorități a bunurilor și proprietăților private și de stat existente, deoarece, chiar și în cea mai optimistă estimare, 99% au fost obținute pe căi nedrepte. Masivitatea acestui „proiect“ arată cît de utopic și de neoperațional este el. Poate fi un fapt trist al vieții societăților omenești, dar un minim simț realist în politică ne spune că aceste chestiuni factuale sînt nereparabile. Într-un singur pasaj, de altfel (cf. [1; p. 284]), Nozick spune că redistribuirea pe care o întreprinde statul — față de care el se opune din considerente doctrinare — s-ar putea să se dovedească salutară pentru corectarea unor nedreptăți comise în trecut. (Cf. și B. Williams [3; p. 27–36].)

O dată scrisă, o carte, aidoma unei ființe vii, se desprinde de autorul ei și își asumă un destin propriu. Viața cărții se întrepătrunde cu viața oamenilor care o citesc și o judecă. Și oamenii, dar și cartea, se pot schimba în urma acestei întîlniri. Cred că toate acestea sînt cu atît mai adevărate în ceea ce privește *Anarhie, stat și utopie*, o carte vie, puternică și curajoasă care nu te poate lăsa indiferent și care te somează să gîndești rosturile omului și ale societății lui în termeni morali și politici. Este însă drept față de *autorul* acestei cărți să spunem că astăzi, deși este înclinat să considere încă teoria sa despre dreptate ca fiind corectă, el nu mai crede în mesajul general al cărții sale. Imaginea pe care ea o transmite despre viața noastră ca indivizi și despre ființa noastră socială i se pare acum neadecvată și greșită (cf. [2; p. 286–296]), pentru că nu ține deloc seama de importanța simbolică a preocupărilor și acțiunilor politice cu caracter oficial față de problemele sociale de interes comun pe care oamenii urmăresc să le rezolve. Preocuparea mai recentă a lui Nozick, așa cum vrea el să ne-o transmită în paginile mai mature și mai prudente ale lui [2],

este legată de ideea ce „ţeluri comune pe care guvernul le ignoră complet — situaţia este diferită în privinţa ţelurilor private sau familiale — tind să apară ca nefiind demne de atenţie şi, prin urmare, li se şi acordă puţină atenţie. Există unele lucruri pe care alegem să le facem împreună prin intermediul guvernămîntului, pentru a marca solemn solidaritatea noastră umană; aceste lucruri sînt servite de faptul că le facem împreună într-un fel oficial şi adesea, de asemenea, şi de către conţinutul acţiunii înseşi." [2; p. 287] Lui Nozick i se pare acum evident că a lăsa acea arie de preocupări şi de activităţi sociale, care marchează simbolic natura noastră socială şi solidaritatea omenească, doar pe seama bunei-voinţe a oamenilor şi la latitudinea unor instituţii nonstatale ale societăţii civile, aşa cum face teoria sa din *Anarhie, stat şi utopie*, este complet greşit. Despărţirea lui Nozick de libertarianism nu se datorează, aşadar, incapacităţii acestei doctrine — ale cărei fundamente filozofice, de altfel, au fost excelent puse în lumină şi în valoare în *Anarhie, stat şi utopie* — de a face loc în ţesătura ideilor şi argumentelor ei preocupărilor noastre individuale şi private pentru spaţiul simbolic al solidarităţii umane şi pentru acţiuni concrete de ajutorare a celor mai defavorizaţi membri ai comunităţii noastre; căci nimic din teoria lui Nozick nu contravine realizării acestui scop pe calea contribuţiilor private, sau pe calea convingerii prin argumente a acelora care nu manifestă o astfel de preocupare ca să contribuie, totuşi, la îmbunătăţirea situaţiei celor defavorizaţi.

Motivele pentru care Nozick socoteşte acum că teoria sa a eşuat în privinţa evaluării corecte a acelor acţiuni politice care depăşesc prerogativele legitime ale statului minimal, dar pe care oamenii le întreprind prin intermediul guvernămîntului pe care şi-l aleg tocmai pentru a îmbunătăţi situaţia semenilor lor aflaţi în nevoie, sînt mult mai adînci. Acţiunile noastre politice comune, subordonate binelui public şi ajutorării celor mai defavorizaţi dintre noi, intensifică realitatea solidarităţii sociale şi a preocupării omeneşti pentru nevoile altora, graţie exprimării lor solemne şi simbolice prin intermediul programelor politice care sînt urmărite de către guvernele alese în mod democratic. Mai mult chiar, aceeaşi acţiune politică mediată de către guvern nu numai că dă o expresie simbolică grijii omeneşti pentru ceilalţi, dar chiar contribuie la *constituirea* acestor legături omeneşti din care se nutreşte solida-

ritatea socială. Căci afirmarea publică a preocupării față de nevoile altora nu se rezumă doar la discursuri frumoase și însuflețitoare, oricît de importante ar fi acestea, ci devin realitate o dată cu acceptarea de a participa la politicile redistribuționiste ale guvernului, prin plata taxelor și a impozitelor, și o dată cu acordul conștient și informat față de politicile de limitare a libertăților privitoare la exercitarea anumitor genuri de acțiuni, cum ar fi, de pildă, acelea care sînt cunoscute ca generînd discriminări, sau care au un potențial discriminatoriu. (Cf. [2; p. 288–291])

Importanța exprimării solemne și simbolice a solidarității sociale și a preocupării noastre față de ceilalți, prin intermediul unor acțiuni politice publice și comune girate de către guvernăminte alese în mod democratic, capătă un loc atît de special în meditațiile recente ale lui Nozick asupra politicului, încît autorul nu se sfiește să ne lase să înțelegem că acolo unde angajamentele sale libertariene erau în răspăr cu preocuparea obsesivă și problematică a utilitarismului privitoare la îmbunătățirea situației celor aflați în nevoie, eroarea era de partea libertarianului, iar judecata morală sănătoasă de partea utilitaristului. „Poziția relațională, în domeniul politicului", ne asigură acum Nozick, „ne face să dorim să exprimăm și să exemplificăm legăturile și preocupările față de semenii noștri. Și dacă ajutorarea acelora aflați în *nevoie*, comparativ cu îmbunătățirea continuă a situației celor care se bucură deja de bunăstare, trece din punct de vedere relațional ca fiind mai intensă și mai acută atît din *propria noastră* perspectivă cît și din aceea a celor care primesc, atunci poziția relațională poate să explice ceea ce frămîntă utilitarismul, și anume, de ce preocuparea pentru îmbunătățirea situației altora se concentrează în mod deosebit asupra nevoiașului. *Dacă mana ar cădea din cer pentru a îmbunătăți situația nevoiașului, și totul s-ar produce fără ajutorul nostru, atunci ar trebui să găsim o altă cale de a exprima și de a intensifica solidar legăturile noastre relaționale*." (subl. M. D.) [2; p. 288])

Cred că aceste rezerve pe care Nozick însuși le exprimă față de teoria sa sînt nu numai foarte semnificative pentru evoluția gîndirii sale filozofic-politice, ci și pline de învățăminte pentru corectivele de care are nevoie o teorie libertariană neîngrădită. Ținînd cont, așadar, de toate aceste considerații, sper ca cititorul să poată recunoaște și aprecia, totuși, forța teoriei morale a statului minimal

și a dreptății ca îndreptățire și să simtă, totodată, aceeași provocare intelectuală și plăcere pe care le-a simțit și autorul rîndurilor de față de pe urma citirii și a efortului de a urmări argumentele și ideile acestei fascinante și sofisticate cărți de filozofie morală și politică.[2]

MIRCEA DUMITRU

REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

1 Nozick, Robert, *Anarhie, stat și utopie*, Editura „Humanitas", București, 1997.
2 Nozick, Robert, *The Examined Life*. Philosophical Meditations, Simon and Schuster, 1989.
3 Paul, Jeffrey (ed.) *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia*, Rowman & Littlefield, 1981.
4 Rawls, John, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.

---

[2] Țin să aduc mulțumiri pe această cale Profesorului Eric Mack (Tulane University, S.U.A.) și d-nei Maria Alexe, deși nu neapărat în această ordine, pentru ajutorul deosebit pe care mi l-au dat pentru înțelegerea argumentelor acestei dificile cărți și respectiv pentru îmbunătățirea stilistică considerabilă a traducerii ei. Fără sprijinul atît de generos și de dezinteresat al amîndurora, acordat zile de-a rîndul pentru ducerea la bun sfîrșit a acestui proiect, prezenta ediție românească a cărții *Anarhie, stat și utopie* ar fi fost pe o curbă de indiferență mult mai joasă decît este ea de fapt. Evident, răspunderea pentru toate neajunsurile acestei traduceri și pentru interpretarea cărții din prezentul *Cuvînt înainte* revine în exclusivitate traducătorului și prefațatorului ei.

PREFAȚĂ

Indivizii au drepturi și nimeni — persoană sau grup — nu le poate face anumite lucruri (fără să le încalce drepturile). Aceste drepturi sînt atît de puternice și merg atît de departe încît se poate pune întrebarea ce rol mai au statul și reprezentanții lui oficiali, dacă mai au vreunul? Cît spațiu lasă statului drepturile indivizilor? Preocuparea de bază a acestei cărți este natura statului, funcțiile sale legitime și justificările lui, în cazul în care există vreuna; de-a lungul cercetării noastre se întrepătrund multe teme și probleme variate.

Referitor la stat, concluziile noastre principale sînt: un stat minimal, limitat la funcțiile restrînse ale protecției împotriva forței, furtului, înșelătoriei, și ale asigurării respectării contractelor ș.a.m.d. este justificat; orice stat care are funcții mai extinse va încălca drepturile persoanelor de a nu fi forțate să facă anumite lucruri și este, așadar, nejustificat; statul minimal te și inspiră și este și drept. Două consecințe sînt demne de luat în considerație: statul nu poate folosi aparatul său coercitiv cu scopul de a-i obliga pe unii cetățeni să-i ajute pe alții, sau pentru a le interzice unele activități spre *propriul* lor bine sau propria lor protecție.

În pofida faptului că sînt excluse doar căile coercitive care conduc la aceste țeluri, rămînînd cele liber-consimțite, sînt mulți aceia care vor respinge dintru început concluziile noastre, știut fiind că nu *vor* să accepte nimic din ceea ce denotă cruzime față de nevoile și suferința celorlalți. Cunosc această reacție; am avut-o și eu atunci cînd am început să meditez la astfel de idei. Cu strîngere de inimă mi-am dat seama că datorită unor motive și argumente variate încep să mă las convins de punctele de vedere libertariene (cum sînt numite acum adesea). Această carte a păstrat puține dintre dovezile șovăielii mele anterioare. Ea conține, în

schimb, multe dintre considerațiile și argumentele pe care le prezint cît mai convingător. Deci, mi-am asumat riscul de a produce o dublă iritare: pentru poziția pe care o apăr și pentru că ofer justificări în sprijinul acestei poziții.

Vechea mea ezitare nu mai este prezentă în acest volum, pentru că a dispărut. De-a lungul timpului, m-am obișnuit cu aceste puncte de vedere și cu consecințele lor, iar acum văd sfera politicului prin intermediul lor. (Să spun că ele îmi permit să văd prin sfera politicului?) Deoarece mulți dintre aceia care susțin o poziție asemănătoare sînt obtuzi și, în mod paradoxal, resentimentari față de alte moduri mai libere de a exista, faptul că eu am acum răspunsuri firești care articulează teoria mă plasează într-o companie proastă. Nu sînt bucuros că majoritatea oamenilor pe care îi cunosc și îi respect nu sînt de acord cu mine, căci am depășit faza plăcerii, nu întru totul admirabile, de a-i irita, sau de a-i ului pe oameni, prin producerea unor argumente puternice în sprijinul pozițiilor pe care ei nu le agreează, sau chiar le detestă.

Stilul meu este asemănător aceluia în care sînt scrise multe lucrări filozofice contemporane din domeniul epistemologiei sau metafizicii: există argumente elaborate, afirmații combătute prin contraexemple neverosimile, teze surprinzătoare, puzzles, condiții structurale abstracte, provocări de a găsi o altă teorie care se potrivește cu un domeniu specificat de cazuri, concluzii neașteptate ș.a.m.d. Deși sper că toate acestea produc interes intelectual și emoție, unii pot să creadă că adevărul despre etică și despre filozofia politică este prea serios și important pentru a fi obținut prin astfel de mijloace „stridente". Cu toate acestea, este posibil ca în etică să nu găsim răspunsuri corecte la ceea ce gîndim în mod firesc.

Nu este nevoie să folosim argumente elaborate pentru a sistematiza concepția predominantă sau pentru a explica principiile acceptate. Se crede de obicei că simplul fapt de a arăta că alte concepții contrazic concepția pe care cititorii doresc oricum să o accepte reprezintă o obiecție față de concepțiile respective. Dar o concepție care se deosebește de concepția cititorilor nu se poate apăra numai arătînd că punctul de vedere împărtășit de cititori se află în conflict cu *ea*! În schimb, ea va trebui să supună concepția general acceptată celor mai grele teste și solicitări intelectuale, prin intermediul contraargumentelor, al examinării atente a presupo-

zițiilor sale și al prezentării unui șir de situații posibile în care pînă și susținătorii ei să fie nemulțumiți de consecințele doctrinei.

Chiar cititorul pe care argumentele mele nu-l conving ar trebui să accepte că, prin susținerea și apărarea concepției sale, el a clarificat-o și a adîncit-o. Mai mult, îmi place să cred că onestitatea intelectuală cere ca, din cînd în cînd cel puțin, să părăsim modul nostru de a gîndi pentru a ne confrunta cu argumente puternice, opuse concepțiilor noastre. Cum altfel ne vom pune la adăpost de persistența în greșeală? Mi se pare însă corect să-i amintesc cititorului că și onestitatea intelectuală are pericolele ei; argumente pe care le deslușim la început cu o fascinație marcată de dorința de a ști pot ajunge să ne convingă și chiar să ni se pară firești și intuitive. Numai refuzul de a asculta ne dă garanția de a nu fi prinși în mrejele adevărului.

Miezul acestei cărți îl constituie argumentele ei; totuși, vă pot arăta ce va urma. Deoarece punctul de plecare este o formulare pregnantă a drepturilor indivizilor, eu iau în serios pretenția anarhistului că în procesul menținerii monopolului atît asupra folosirii forței cît și asupra protejării fiecărui individ dintr-un teritoriu, statul trebuie să violeze drepturile indivizilor și să fie deci imoral. Împotriva acestei afirmații, argumentez că un stat ar apărea din anarhie (așa cum ne apare în starea naturală a lui Locke) chiar dacă nimeni nu l-ar dori sau nu ar încerca să-l înfăptuiască, printr-un proces care nu este necesar să violeze drepturile cuiva. Dezvoltarea acestui argument central al Părții I duce la o diversitate de probleme, cum ar fi, de ce doctrinele morale implică existența unor constrîngeri colaterale asupra acțiunii și nu pur și simplu orientarea acesteia către țel, atitudinea față de animale, de ce este satisfăcătoare explicația apariției unor structuri complicate prin intermediul unor procese în care nimeni nu le are în vedere, motivele pentru care unele acțiuni sînt prohibite și nu permise, dată fiind compensația plătită victimelor acestora, inexistența unei teorii a pedepsei bazată pe intimidare, chestiuni legate de interzicerea acțiunilor riscante, așa-numitul „principiu al imparțialității" (fairness) al lui Herbert Hart, atacul preventiv și detenția preventivă. Aceste chestiuni și încă altele sînt propuse pentru a permite cercetarea naturii și legitimității morale a statului și anarhiei.

Partea I justifică statul minimal; Partea a II-a susține că nici un stat cu atribuții mai extinse nu poate fi justificat. La început argumentez că o multitudine de temeiuri prin care se încearcă justifi-

carea unui stat cu atribuții mai extinse nu rezistă. Împotriva afirmației că un asemenea stat își află justificarea în măsura în care realizează sau produce dreptate distributivă între cetățenii lui, dezvolt o teorie a dreptății (teoria îndreptățirii — *entitlement theory*) care nu cere deloc un stat cu atribuții extinse și folosesc aparatul acestei teorii pentru a diseca și a critica alte teorii ale dreptății distributive care iau în considerație un astfel de stat, bazîndu-se în mod special pe recenta teorie puternică a lui John Rawls. Sînt criticate și alte motive despre care unii ar putea crede că justifică un stat cu atribuții mai extinse, motive cum ar fi egalitatea, invidia, controlul muncitorilor și teoriile marxiene ale exploatării. (Cititorii care consideră că Partea I este dificilă vor găsi Partea a II-a mai accesibilă, cu Capitolul 8 mai accesibil decît Capitolul 7.) Partea a II-a se încheie cu o descriere ipotetică a felului în care ar putea să apară un stat cu atribuții mai extinse, o poveste destinată să facă un astfel de stat destul de neatrăgător. Chiar dacă statul minimal este singurul justificabil, el poate să pară tern și neatractiv, ceva ce cu greu ar inspira sau ar reprezenta un țel pentru care să merite să lupți. Pentru a evalua acest punct de vedere, mă adresez acelei proeminente tradiții inspiratoare a gîndirii sociale, teoria utopică, și argumentez că ceea ce poate fi salvat din această tradiție este exact structura statului minimal. Argumentul conține: o comparație a diferitelor metode de modelare a unei societăți, instrumente de proiectare și de filtrare și prezentarea unui model care solicită aplicarea noțiunii econometrice de nucleu al unei economii.

Sublinierea acelor concluzii care diferă de ceea ce cred cei mai mulți dintre cititori poate fi înșelătoare, deoarece s-ar putea crede că această carte este un fel de mic tratat politic. Nu este așa ceva; este o explorare filozofică a unor probleme, multe dintre ele fascinante ca atare, care apar și se împletesc atunci cînd luăm în considerare drepturile individului și statul. Cuvîntul „explorare“ este bine ales. O anumită concepție asupra felului de a scrie o carte de filozofie susține că un autor trebuie să se gîndească la toate amănuntele concepției pe care o prezintă și la problemele ei, șlefuind și rafinînd punctul său de vedere pentru a prezenta lumii un întreg finit, complet și elegant. Nu împărtășesc această concepție. În orice caz, cred că există un loc și o funcție în demersul nostru intelectual și pentru o lucrare mai puțin completă, care conține prezentări neîncheiate, conjecturi, întrebări și probleme deschise, direcții de urmat, legături colaterale ca și o linie principală de

argumentare. Există un loc și pentru alte cuvinte decît cele finale asupra temelor pe care le abordăm.

Într-adevăr, maniera obișnuită de a prezenta o lucrare filozofică mă derutează. Sînt scrise lucrări de filozofie ca și cum autorii lor le consideră a fi adevărul absolut asupra subiectului tratat. Dar desigur, nu fiecare filozof gîndește că, în cele din urmă, a găsit, slavă Domnului, adevărul și că a construit o fortăreață inexpugnabilă în jurul lui. În realitate, toți sîntem mult mai modești. Și avem bune temeiuri să fim așa. După ce a gîndit mult timp și în mod profund asupra ideii pe care o prezintă, un filozof are o reprezentare destul de bună despre punctele ei slabe, despre locurile unde este plasată marea încărcătură intelectuală și care sînt poate prea fragile pentru a o susține și despre locurile în care ar putea să apară neclarități în punctul său de vedere, supoziții necercetate cu atenție care-l fac să nu se simtă în largul lui.

O formă a activității filozofice se aseamănă cu împingerea și îngrămădirea lucrurilor pentru a se potrivi într-un perimetru fixat de o anumită formă. Toate lucrurile se găsesc aici, la îndemînă și ele trebuie potrivite. Împingi și înghesui materialul într-o suprafață rigidă așezîndu-l pe o latură și iese în afară pe altă latură. Apeși pe locul în care s-a produs denivelarea și produci alta într-un alt loc. Așadar împingi și înghesui și tai marginile și colțurile lucrurilor în așa fel încît să se potrivească și apeși pînă cînd în cele din urmă aproape totul se așază mai mult sau mai puțin instabil; ceea ce nu se potrivește este așezat departe, ca să nu se mai vadă. (Desigur, nu totul este atît de brut. Mai există și persuasiunea și lingușirea. Și limba în care scrii.) *Repede*, găsești un unghi din care pare că totul se potrivește și faci un instantaneu; mărești viteza de expunere, înainte ca ceva să iasă din cadru într-un mod prea evident. Apoi, revii în camera obscură pentru a retușa crăpăturile, tăieturile și rupturile în țesătura cadrului. Rămîne ca fotografia să fie luată drept o reprezentare a lucrurilor, exact așa cum sînt ele și să se observe cum în nici o altă formă lucrurile nu se potrivesc așa cum trebuie.

Nici un filozof nu spune: „Am plecat de aici, am ajuns aici; principala slăbiciune în lucrarea mea este că am mers de acolo, aici; în special, iată cele mai notabile distorsiuni, împinsături, forțări, maltratări, înșelătorii, exagerări pe care le-am comis în timpul călătoriei; ca să nu mai menționez lucrurile pe care le-am aruncat și le-am ignorat și pe toate acelea la care am evitat să mă uit".

Reticența filozofilor față de slăbiciunile propriilor lor concepții nu este, cred eu, pur și simplu o chestiune de onestitate și integritate filozofică, deși *este* așa ceva, sau, cel puțin, devine așa ceva atunci cînd este constientizată. Reticența se leagă de țelurile pe care le au filozofii în formularea concepțiilor lor. De ce țin cu tot dinadinsul să forțeze totul să intre într-un cadru fixat? De ce nu un alt cadru sau, în chip mai radical, de ce să nu lăsăm lucrurile acolo unde sînt? La ce ne ajută să avem totul în interiorul unui cadru? De ce vrem ca lucrurile să se prezinte așa? (De ce ne protejează aceasta?) Sper să nu pot să evit aceste întrebări profunde (și înspăimîntătoare) în opera mea viitoare.

Oricum, ceea ce mă determină să menționez aceste probleme aici nu este sentimentul că ele ar aparține mai degrabă acestei lucrări decît altor scrieri filozofice. Cred că ceea ce spun în această carte este corect. Acesta nu este felul meu de a da înapoi. Dimpotrivă, îmi propun să vă dau totul: îndoielile și neliniștile, incertitudinile și opiniile, convingerile și argumentele.

În acele puncte speciale din argumentele, pasajele, supozițiile mele ș.a.m.d., unde simt o tensiune, încerc să comentez sau cel puțin să atrag atenția cititorului asupra a ceea ce mă face să nu mă simt bine. Este posibil ca încă de acum să dau glas unor temeri teoretice generale. Cartea aceasta nu prezintă o teorie precisă a fundamentelor morale ale drepturilor individului, nu conține o expunere precisă și o justificare a unei teorii retributive a pedepsei; sau o formulare precisă a principiilor teoriei tripartite a dreptății distributive pe care o prezintă. O mare parte din ceea ce spun se bizuie pe caracteristici generale sau folosește astfel de caracteristici pe care cred că le-ar avea aceste teorii, dacă ele ar fi elaborate. Aș vrea să scriu despre aceste teme în viitor. Dacă o voi face, nu mă îndoiesc de faptul că teoria care va rezulta va fi diferită de ceea ce mă aștept acum să fie ea și asta ar cere unele modificări în suprastructura edificată aici. Ar fi nechibzuit să mă aștept că voi îndeplini aceste sarcini fundamentale într-un mod satisfăcător; cum de altfel ar fi și dacă nu aș spune nimic pînă nu le voi fi îndeplinit. Poate că această carte îi va stimula pe alții să vină cu contribuții proprii.

MULȚUMIRI

Primele nouă capitole ale acestei cărți au fost scrise în anii 1971–1972, în timp ce eram fellow la Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences din Palo Alto, o instituție academică structurată atît cît este nevoie, la limita anarhiei individualiste. Sînt foarte recunoscător Centrului și personalului său pentru a-mi fi oferit un mediu atît de favorabil pentru a îndeplini ceea ce mi-am propus. Capitolul 10 a fost prezentat într-un simpozion despre „Utopie și utopism" organizat de Eastern Division of the American Philosophical Association în 1969; unele idei sînt reluate și în celelalte capitole. Întregul manuscris a fost rescris în timpul verii lui 1973.

Obiecțiile Barbarei Nozick față de unele poziții apărate aici m-au ajutat să-mi clarific ideile; în plus, ea m-a ajutat foarte mult în nenumărate alte feluri. Timp de mai mulți ani, am beneficiat de comentariile, întrebările și contraargumentele lui Michael Walzer pe măsură ce i-am expus idei legate de anumite teme ale acestei cărți. La Center for Advanced Study am primit comentarii scrise amănunțite și foarte folositoare asupra întregului manuscris de la W. V. Quine, Derek Parfit și Gilbert Harman, asupra Capitolului 7 de la John Rawls și Frank Michelman și asupra unei versiuni anterioare a Părții I de la Alan Dershowitz. Extrem de utile au fost discuția cu Ronald Dworkin asupra felului în care ar funcționa sau, dimpotrivă nu ar funcționa agenții de protecție concurente, precum și unele sugestii ale lui Burton Dreben. De-a lungul timpului, diferite versiuni ale diferitelor părți ale acestui manuscris au fost citite și discutate la întîlnirile de la Society for Ethical and Legal Philosophy (SELF); discuțiile sistematice cu membrii ei au fost o sursă de stimulare și delectare intelectuale. Ceea ce mi-a stimulat interesul pentru teoria anarhistă individualistă a fost o lungă conversație pe care

am avut-o acum aproape şase ani cu Murray Rothbard. Chiar cu mult mai înainte, disputele cu Bruce Goldberg m-au făcut să iau destul de în serios concepţiile libertariene pentru a vrea să le resping şi pentru a adînci în felul acesta cercetarea. Rezultatul se află acum în faţa cititorului.

PARTEA I

Teoria stării naturale, sau cum să ajungem la un stat fără să ne străduim înadins

CAPITOLUL 1

De ce teoria stării naturale?

Dacă statul nu ar fi existat ar fi fost necesar să-l inventăm? Ar fi fost *nevoie* de un stat și ar fi trebuit să fie *inventat*? Acestea sînt întrebările care se pun filozofiei politice și unei teorii care explică fenomenele politice și la care se dă răspuns prin cercetarea „stării naturale“, pentru a folosi terminologia teoriei politice tradiționale. Justificarea resuscitării acestei noțiuni vechi ar trebui să fie fertilitatea, caracterul interesant și cuprinzător al implicațiilor teoriei respective. Pentru cititorii (mai sceptici) care doresc o anumită asigurare anticipată, capitolul acesta discută motivele pentru care este important să studiem teoria stării naturale, motive care ne fac să credem că teoria ar fi rodnică. În mod inevitabil, aceste motive sînt întrucîtva abstracte și metateoretice. Cel mai bun motiv este chiar teoria dezvoltată.

FILOZOFIE POLITICĂ

Problema fundamentală a filozofiei politice, problemă care precedă întrebările privind felul în care trebuie să fie organizat statul, este dacă statul trebuie să existe. De ce să nu avem anarhie? Din moment ce teoria anarhistă, dacă poate fi susținută, subminează întregul domeniu al filozofiei *politice*, este potrivit să începem filozofia politică printr-o examinare a alternativei sale teoretice fundamentale. Cei care consideră anarhismul ca pe o doctrină care are și puncte atractive vor crede că este posibil ca filozofia politică să se și *oprească* aici. Alții, plini de nerăbdare, vor aștepta să vadă ce urmează. Totuși, după cum vom vedea, arhiști și anarhiști deopotrivă, cei care sar precaut peste punctul de pornire ca și cei care argumentează fără tragere de inimă pornind de aici, pot să fie de acord că a porni în filozofia politică de la teoria stării naturale are un scop

explicativ. (Un astfel de scop lipsește atunci cînd epistemologia începe cu o încercare de a-l respinge pe sceptic.)

Ce situație anarhică să cercetăm pentru a răspunde la întrebarea de ce nu anarhie? Poate că una care ar exista dacă nu ar exista situația politică actuală și nu ar exista nici o altă situație politică. Dar lăsînd la o parte supoziția nejustificată că oricine, indiferent unde, ar fi în aceeași nonstare, ca și imposibilitatea de a realiza acest contrafactual pentru a dobîndi o anumită situație, această situație nu ar prezenta interes teoretic fundamental. Desigur, dacă acea situație caracterizată ca absență a statului ar fi îndeajuns de proastă, am avea un motiv pentru a ne abține de la desființarea statului și înlocuirea lui, acum, cu o stare caracterizată prin absența oricărei organizări statale.

Ar fi mai promițător să ne concentrăm asupra unei descrieri fundamentale abstracte care ar conține toate situațiile interesante, inclusiv „unde am fi acum dacă". Dacă această descriere ar fi suficient de înfricoșătoare, statul ar apărea ca o alternativă de preferat a cărei perspectivă ar fi la fel de atrăgătoare ca o ședință la dentist. Asemenea descrieri menite să ne sperie, arareori conving și nu numai pentru că nu reușesc să ne încurajeze. Domeniile psihologiei și sociologiei sînt mult prea slabe pentru a susține o generalizare atît de pesimistă asupra tuturor societăților și persoanelor, cu atît mai mult cu cît argumentul se bazează pe a *nu* face *astfel* de supoziții pesimiste despre felul în care funcționează *statul.* Desigur, oamenii știu cîte ceva despre felul în care funcționează statele actuale și opiniile lor se deosebesc în această privință. Dacă avem în vedere importanța deosebită a alegerii între stat și anarhie, prudența ar putea să ne sugereze să folosim criteriul „minimax" și să insistăm asupra unei evaluări pesimiste a situației ce ar decurge din absența statului: statul ar fi comparat cu starea naturală hobbesiană descrisă în maniera cea mai pesimistă. Dar, în folosirea criteriului minimax, această situație hobbesiană trebuie comparată cu acel stat posibil care este descris în modul cel mai pesimist, incluzînd și statele *viitoare*. Desigur, într-o astfel de comparație starea naturală cea mai rea ar învinge. Aceia care consideră că statul este ceva îngrozitor nu vor socoti criteriul minimax ca pe ceva foarte constrîngător, deoarece, în mod special, se pare că statul ar putea fi reinstituit mereu, dacă așa ceva pare să fie dezirabil. Criteriul „maximax", pe de altă parte, s-ar baza pe supozițiile cele mai optimiste — Godwin, dacă vă place așa ceva. Dar nici optimismul

nechibzuit nu este convingător. Într-adevăr, în condiții de incertitudine, nici unul dintre criteriile de alegere nu este convingător, după cum nu este nici maximizarea utilității așteptate pe baza unor probabilități atît de vagi.

Mai relevant, tocmai pentru a decide ce scopuri ar trebui să încercăm să atingem, ar fi să insistăm asupra unei situații în care statul nu există și în care oamenii se supun în general unor constrîngeri morale și se comportă în general așa cum trebuie. O astfel de supoziție nu este exagerat de optimistă; nu se presupune că toți oamenii acționează exact așa cum trebuie. Totuși, această situație de stare naturală este cea mai bună situație anarhică la care putem nădăjdui într-un mod rezonabil. Prin urmare, cercetarea naturii și a defectelor acestei stări este de o importanță crucială pentru a decide dacă trebuie să existe un stat mai degrabă decît anarhie. Dacă am putea arăta că statul ar fi superior chiar și acestei cea mai favorabilă situație de anarhie, cea mai bună la care putem nădăjdui într-un mod realist, sau că ar apărea printr-un proces care nu ar conține nimic nepermis din punct de vedere moral, sau că, dacă ar apărea, ar rezulta o îmbunătățire, atunci aceasta ar oferi un temei suficient pentru existența statului; ar justifica statul*.

Această cercetare va ridica problema dacă toate acțiunile pe care trebuie să le îndeplinească oamenii, pentru a organiza și a pune în stare de funcționare un stat, sînt ele însele admisibile din punct de vedere moral. Unii anarhiști au pretins nu numai că ar fi preferabil să nu existe stat, dar că orice stat violează în mod necesar drepturile morale ale oamenilor și este, prin urmare, intrinsec imoral. Punctul nostru de pornire așadar, deși nepolitic, este în mod intenționat departe de a fi nonmoral. Filozofia morală fixează fundalul și limitele filozofiei politice. Ceea ce indivizii pot și ceea ce nu pot să-și facă unii altora limitează ceea ce pot să facă prin intermediul aparatului de stat sau să facă pentru a organiza un astfel de aparat. Prohibirile morale, care se admite a fi respectate, sînt sursa oricărei legitimități pe care o are puterea coercitivă fundamentală a statului. (Puterea coercitivă fundamentală este o putere care nu se bazează pe consimțămîntul persoanei față de care se aplică.)

* Aceasta contrastează cu o teorie care prezintă apariția statului dintr-o stare naturală printr-un proces natural și inevitabil de *deteriorare*, cam în felul în care teoria medicală prezintă îmbătrînirea și moartea. O astfel de teorie nu ar „justifica“ statul, deși s-ar putea să ne determine să admitem existența lui.

Aceasta este principala sferă a activității statului, și poate că singura care este legitimă. Mai mult, în măsura în care filozofia morală este neclară și dă naștere unor dezacorduri între judecățile morale ale oamenilor, ea pune prin aceasta probleme despre care s-ar putea crede că ar putea fi abordate într-un mod adecvat în sfera politică.

TEORIA POLITICĂ EXPLICATIVĂ

În afară de importanța pe care o prezintă pentru filozofia politică, cercetarea acestei stări naturale va servi și unor țeluri explicative. Căile posibile de înțelegere a politicului sînt următoarele: (1) explicarea lui integrală în termeni nonpolitici; (2) considerarea politicului ca provenind din nonpolitic, dar ireductibil la acesta din urmă, un mod de organizare a factorilor nonpolitici inteligibili numai în termenii unor noi principii politice; sau (3) considerarea politicului ca fiind complet autonom. Deoarece numai prima direcție de cercetare promite o înțelegere completă a întregii sfere a politicului[1], ea se constituie ca cea mai dezirabilă alternativă teoretică, care ar urma să fie abandonată numai dacă se știe că este imposibilă. Să numim acest gen de explicație a unui domeniu, care este cel mai dezirabil și complet, explicația *fundamentală* a domeniului.

Pentru a da o explicație fundamentală a politicului în termenii nonpoliticului, am putea începe sau cu o situație nonpolitică și să arătăm cum și de ce ar apărea din aceasta mai tîrziu o situație politică, sau cu o situație politică pe care o descriem nonpolitic, derivînd trăsăturile ei politice din descrierea ei nonpolitică. Această derivare sau va identifica trăsăturile politice cu trăsăturile descrise nonpolitic sau va folosi legi științifice pentru a face legătura între trăsături distincte. Cu excepția, poate, a acestui din urmă demers, clarificarea pe care o aduce explicația va depinde direct de cît de limpede este punctul de plecare nonpolitic (fie el o situație sau o descriere) și de distanța, reală sau aparentă, a punctului de plecare de rezultatul său politic. Cu cît punctul de plecare este mai solid (cu cît selectează mai mult trăsături esențiale, importante și care se impun de la sine ale situației umane) și cu cît este sau pare să fie mai puțin apropiat de rezultatul său (cu cît pare mai puțin politic și mai puțin analog stării statale), cu atît mai bine. Atingerea stării statale pornind de la un punct arbitrar și, de altfel, lipsit de importanță, care ar fi în mod evident dintru început

apropiat de starea statală nu ar conduce la sporirea înțelegerii noastre. Dar descoperirea faptului că trăsăturile și relațiile politice ar fi reductibile la, sau identice cu cele nonpolitice, evident foarte diferite de cele dintîi, ar fi un rezultat captivant. Dacă aceste trăsături ar fi fundamentale, domeniul politic ar fi solid și bine fundamentat. Sîntem așa de departe de un progres teoretic major, încît prudența ne-ar recomanda să examinăm alternativa care constă în a arăta cum ar apărea o situație politică dintr-una nonpolitică; cu alte cuvinte, să purcedem în abordarea *explicativă* fundamentală cu ceea ce este cunoscut în filozofia politică drept teoria stării naturale.

O teorie a stării naturale care începe cu descrieri generale fundamentale ale acțiunilor admisibile și inadmisibile din punct de vedere moral și ale motivelor bine întemeiate pentru care unele persoane în orice societate ar viola aceste constrîngeri morale și care continuă prin a descrie cum ar apărea un stat din starea naturală va servi țelurilor noastre explicative, *chiar dacă realmente nici un stat nu a apărut vreodată în felul acesta.* Hempel a analizat conceptul de explicație potențială, care din punct de vedere intuitiv (și în linii mari) ar fi o explicație corectă, dacă tot ce se menționează în ea ar fi adevărat și funcțional.[2] Să spunem că o explicație potențială *nomic-incompletă* este o explicație potențială ce cuprinde un enunț cu caracter de lege fals și că o explicație potențială *factual-incompletă* este o explicație potențială cu o condiție antecedent falsă. O explicație potențială care dă seama de un fenomen care a rezultat dintr-un proces *P* va fi incompletă (chiar dacă nu este nici nomic-incompletă, nici factual-incompletă) dacă un anumit proces *Q*, altul decît *P*, a produs fenomenul, deși *P* avea capacitatea de a-l produce. Dacă celălalt proces *Q* nu l-ar fi produs, atunci *P* l-ar fi produs.* Să numim explicația potențială care nu poate să lămurească de fapt fenomenul o explicație potențială *procesual-incompletă*.

O explicație potențială *fundamentală* (o explicație care, dacă ar fi efectivă, ar cuprinde întregul domeniu luat în considerație) pro-

---

* Sau, poate că *un alt* proces *R* ar fi făcut-o, dacă nu ar fi făcut-o *Q*, deși dacă *R* nu ar fi produs fenomenul, atunci *P* ar fi făcut-o, sau ... Deci propoziția aceasta trebuie înțeleasă așa: *P* ar fi produs fenomenul dacă nici un membru al lui [*Q*, *R*, ...] nu ar fi făcut-o. Aici lăsăm la o parte complicația că ceea ce ar împiedica pe *Q* să producă fenomenul ar putea să-l împiedice și pe *P*.

duce o clarificare importantă chiar dacă *nu* este explicația corectă. Înțelegerea unui domeniu sporește considerabil, dacă putem concepe, principial vorbind, cum ar putea fi explicat în mod fundamental, ca *întreg, acel domeniu**. Este greu să spui mai mult fără să cercetezi tipuri de cazuri sau, fără să cercetezi cazuri particulare, dar nu putem face asta aici. Explicațiile potențiale fundamentale factual-incomplete ar fi foarte lămuritoare, dacă condițiile lor inițiale false „ar fi putut fi adevărate"; chiar și condiții inițiale aberante vor aduce lămuriri, uneori într-o foarte mare măsură. Explicațiile potențiale fundamentale nomic-incomplete pot să ne lămurească asupra naturii unui domeniu aproape la fel de bine ca explicațiile corecte, mai ales dacă „legile", luate împreună, formează o teorie interesantă și închegată. Iar explicațiile potențiale fundamentale procesual-incomplete (care nu sînt nici nomic-incomplete, nici factual-incomplete) se potrivesc aproape perfect cu proiectul și țelurile noastre explicative. Așa ceva nu ar putea fi spus cu aceeași forță, sau nu ar putea fi spus chiar deloc, despre explicația nonfundamentală.

Explicațiile de tipul stării naturale pentru sfera politicului, chiar dacă incorecte, *sînt* explicații potențiale fundamentale ale acestei sfere și au o mare putere explicativă și de clarificare. Învățăm mult din conceperea felului în care ar fi putut să apară statul, chiar dacă el nu a apărut în acel fel. Dacă nu a apărut în acel fel, tot avem multe de învățat, determinînd de ce nu s-a întîmplat așa, încercînd să explicăm de ce acea parte a lumii reale care se deosebește de modelul stării naturale este așa cum este.

Deoarece atît considerațiile de filozofie politică cît și cele de teorie politică explicativă converg către starea naturală, așa cum a

---

*Această afirmație trebuie luată cu anumite rezerve. O explicație potențială despre care știm că este falsă nu va spori înțelegerea de către noi a unui domeniu: așa de exemplu, că prin practicarea unui anumit dans, fantomele sau spiridușii au făcut ca domeniul să fie așa cum este. Este plauzibil să credem că o explicație a unui domeniu trebuie să înfățișeze un mecanism subiacent care îl produce. (Sau oferă altceva care ne face să înțelegem la fel de bine.) Dar această afirmație nu echivalează cu formularea precisă a condițiilor profunde pe care trebuie să le îndeplinească un mecanism subiacent pentru a explica un domeniu. Formularea exactă a afirmației din text așteaptă dezvoltări ale teoriei explicației. Și alte dificultăți reclamă astfel de dezvoltări; vezi Jaegwon Kim, „Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event", *The Journal of Philosophy*, 70, nr. 8 (26 aprilie, 1973), pp. 217-236.

fost ea concepută de Locke, vom începe cu aceasta. Mai precis, vom începe cu indivizi într-o stare suficient de asemănătoare cu starea naturală a lui Locke, în așa fel încît multe dintre diferențele care, pe de altă parte, sînt importante pot fi trecute cu vederea aici. Vor fi menționate doar unele divergențe între concepția noastră și cea a lui Locke care sînt relevante pentru filozofia *politică* și pentru argumentul nostru referitor la stat. Formularea pe deplin corectă a fundamentului moral, cuprinzînd formularea exactă a teoriei morale și a bazei sale subiacente, ar avea nevoie de o prezentare amplă și este o sarcină ce ar cere mult timp. (O viață întreagă?) Această sarcină este atît de importantă, golul lăsat de neîndeplinirea ei atît de mare, încît nu este încurajator să constatăm că aici urmăm respectabila tradiție a lui Locke, care nu oferă nimic din ceea ce ar putea să semene cît de cît cu o explicație satisfăcătoare a statutului și fundamentului legii naturale în al său *Second Treatise*.

CAPITOLUL 2

Starea naturală

Indivizii, în starea naturală descrisă de Locke, se află într-o „stare de perfectă libertate pentru a-și organiza acțiunile și pentru a dispune de ceea ce posedă și de persoane după cum consideră că este potrivit, în limitele legii naturale, fără să ceară permisiunea sau fără să se subordoneze voinței vreunui alt individ" (secțiunea 4).[1] Limitele legii naturale cer ca „nimeni să nu vatăme viața, sănătatea, libertatea sau bunurile altuia" (secțiunea 6). Unii violează aceste limite, „încălcînd drepturile celorlalți și... făcîndu-și rău unii altora", și ca răspuns oamenii se pot apăra pe ei înșiși sau pe alții împotriva unor astfel de uzurpatori (cap. 3). Partea vătămată și agenții ei pot să se refacă de pe urma vătămării suferite „atît de mult pe cît permite compensarea pentru răul pe care l-au suferit" (secțiunea 10); „fiecare are dreptul să-l pedepsească pe cel care încalcă legea, în așa fel încît să poată împiedica violarea ei" (secțiunea 7); fiecare poate — și poate doar — să „pedepsească [un răufăcător] atît cît îi dictează rațiunea ponderată și conștiința, adică ceea ce este proporțional cu încălcarea legii, adică atît cît să poată servi pentru compensare și constrîngere" (secțiunea 8).

Există „inconveniente ale stării naturale" pentru care, spune Locke, „admit cu ușurință că guvernămîntul civil este remediul corespunzător" (secțiunea 13). Pentru a înțelege exact ce anume remediază guvernămîntul civil, trebuie să facem mai mult decît să repetăm lista întocmită de Locke a inconvenientelor stării naturale. Trebuie să luăm în considerație și ce reglementări ar fi posibile în cadrul unei stări naturale pentru a soluționa aceste inconveniente — pentru a le evita sau pentru a face mai puțin probabilă apariția lor, sau pentru a le diminua efectul atunci cînd apar. Numai după ce sînt puse în joc toate resursele stării naturale, și anume toate acele reglementări și acorduri voluntare la care ar putea ajunge

indivizii acționînd în baza propriilor lor drepturi și numai după ce sînt evaluate efectele acestora, vom putea să vedem cît de serioase sînt inconvenientele care rămîn totuși să fie remediate de către stat, și să evaluăm dacă remediul este mai rău decît boala.*

Într-o stare naturală, legea naturală subînțeleasă nu poate să ne furnizeze în fiecare caz în parte modelul corect (vezi secțiunile 159 și 160 în care Locke face această observație despre sistemele juridice, dar în opoziție cu secțiunea 124) și oamenii care-și judecă propriile lor cazuri își vor acorda întotdeauna beneficiul îndoielii și vor presupune că au dreptate. Vor exagera răul și pagubele pe care le-au suferit și pasiunile îi vor determina să încerce să-i pedepsească pe ceilalți mai mult decît este necesar și să ceară compensații excesive (secțiunile 13, 124, 125). În felul acesta, impunerea privată și personală a drepturilor indivizilor (inclusiv drepturile care sînt violate atunci cînd pedepsele sînt excesive) duce la dihonie, la o serie nesfîrșită de acte de răzbunare și de cereri de compensații. Și nu există nici o cale sigură de *aplanare* a conflictelor, de stingere a lor și de informare a părților că acestea au luat sfîrșit. Chiar dacă una dintre părți declară că va pune capăt actelor sale de răzbunare, cealaltă parte poate să se simtă în siguranță numai dacă știe că cea dintîi nu se mai consideră îndreptățită să pretindă compensație, sau să ceară pedepsirea și ca atare nu se consideră îndreptățită să ceară așa ceva cînd se ivește o împre-

---

* Proudhon ne-a dat o descriere a „inconvenientelor" interne ale *statului.* „A fi **guvernat** înseamnă a fi urmărit, inspectat, spionat, dirijat, mînat de lege, numărat, înregimentat, înrolat, îndoctrinat, moralizat, controlat, verificat, apreciat, evaluat, cenzurat, comandat de către creaturi care nu au nici dreptul, nici înțelepciunea, nici virtutea să facă asta. A fi **guvernat** înseamnă a fi la fiecare operațiune, la fiecare mișcare notat, înregistrat, pus la socoteală, taxat, ștampilat, măsurat, numărat, evaluat, autorizat, mustrat, avertizat, supus interdicțiilor, îndreptat, corectat, pedepsit. Sub pretextul folosului public și în numele interesului general ești pus să contribui, ești muștruluit, jecmănit, exploatat, monopolizat, extorcat, storcoșit, tras pe sfoară, jefuit; apoi, la cea mai mică rezistență, la primul cuvînt de împotrivire, ești reprimat, amendat, umilit, hărțuit, vînat pînă în pînzele albe, supus abuzurilor, bătut, dezarmat, legat, sugrumat, închis, judecat, condamnat, împușcat, deportat, sacrificat, vîndut, trădat; și ca să se pună capac la toate, batjocorit, zeflemisit, ridiculizat, ultragiat, dezonorat. Asta este guvernarea; asta este justiția ei; asta este moralitatea ei." P. J. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX[e] siècle.* Paris Librairie des Sciences politiques et sociales Marcel Rivière, 1923 p. 344.

jurare prielnică. Oricare ar fi metoda prin care un individ ar încerca să se oblige că pune irevocabil capăt conflictului, el nu va reuși să dea suficiente asigurări celeilalte părți; înțelegerea tacită de a opri confruntarea ar fi, de asemenea, precară.[2] Astfel de sentimente de vinovăție reciprocă pot să apară chiar atunci cînd este clar că ai dreptate și cînd există un acord reciproc în ceea ce privește comportamentul fiecărui individ; cu atît mai mult există un prilej pentru o confruntare revanșardă cînd faptele sau drepturile sînt într-o anumită măsură neclare. De asemenea, în starea naturală, un individ poate să nu aibă puterea de a-și impune drepturile; poate să fie incapabil să pedepsească sau să ceară compensații de la un adversar mai puternic care i-a violat drepturile (secțiunile 123, 126).

ASOCIAȚII DE PROTECȚIE

Cum ar putea fi tratate aceste disfuncționalități într-o stare naturală? Să începem cu cea din urmă. În starea naturală un individ își poate impune drepturile, se poate apăra, poate să ceară compensații și să pedepsească (sau cel puțin să încerce să facă tot ce-i stă în putință pentru toate acestea). Alții, la cererea lui, pot să i se alăture spre a-l apăra.[3] Pot să-i vină în ajutor pentru a respinge un atacator sau pentru a-l urmări pe agresor pentru că sînt curajoși și angajați să apere valori publice sau pentru că sînt prietenii lui, sau poate pentru că și el i-a ajutat în trecut, sau pentru că vor ca el să-i ajute în viitor, sau în schimbul a ceva. Grupuri de indivizi se pot asocia pentru a se proteja reciproc: toți vor răspunde la cererea oricărui membru pentru apărarea sau pentru impunerea drepturilor sale. Uniți ei sînt puternici. Astfel de asociații simple de protecție reciprocă prezintă două inconveniente: (1) fiecare este întotdeauna chemat să îndeplinească o funcție de protecție (și cum să se decidă cine să răspundă chemării în cazul unor funcții de protecție pentru care nu este nevoie de serviciile tuturor membrilor?); și (2) fiecare membru poate să-i cheme pe asociații săi spunînd că drepturile sale sînt sau au fost violate. Asociațiile de protecție nu vor dori să fie la cheremul membrilor lor certăreți și paranoici care ar putea încerca, sub masca autoapărării, să folosească asociația pentru a viola drepturile altora. Vor mai apărea dificultăți și dacă doi membri ai aceleiași asociații se află în conflict fiecare chemîndu-și prietenii apropiați în apărarea sa.

O asociație de protecție reciprocă ar putea încerca să soluționeze conflictele dintre proprii ei membri printr-o politică de nonintervenție. Dar această politică ar genera disensiuni și ar putea să ducă la formarea unor subgrupuri care ar putea să lupte între ele, determinînd în felul acesta destrămarea asociației. Această politică i-ar încuraja, de asemenea, pe agresorii potențiali să se alăture cît mai multor asociații de protecție reciprocă pentru a dobîndi imunitate în fața acțiunilor revanșarde sau defensive, punînd, în felul acesta, la grea încercare eficacitatea procedeelor inițiale de protecție ale asociației. Așadar, asociațiile de protecție (aproape toate cele care se vor menține cu indivizii care li se vor alătura) nu vor urma o politică de nonintervenție; ele vor folosi o anumită procedură pentru a stabili cum să acționeze atunci cînd unii membri pretind că alți membri le-au violat drepturile. Pot fi imaginate multe procedee arbitrare (de exemplu, să se acționeze în favoarea celui care se plînge primul), dar cei mai mulți vor dori să se alăture asociațiilor care urmează o procedură menită să determine care reclamant are dreptate. Atunci cînd un membru al asociației se află în conflict cu cineva din afara ei, asociația va dori, de asemenea, să stabilească într-un fel oarecare cine are dreptate, chiar și numai pentru a evita implicarea constantă și costisitoare în certurile, justificate sau nejustificate, ale fiecărui membru al ei. Inconvenientul ca fiecare să se afle la dispoziția asociației, indiferent de activitatea pe care o desfășoară în momentul respectiv, de înclinațiile lui sau de avantajul relativ, poate fi soluționat în modalitatea obișnuită, recurgînd la diviziunea muncii și la schimb. Unii oameni vor fi *angajați* pentru a îndeplini funcții de protecție și unii întreprinzători se vor lansa în afacerea de a vinde servicii de apărare. Vor fi oferite diferite feluri de politici de protecție, la prețuri diferite, pentru cei care ar putea să vrea o protecție mai mare și mai atentă.[4]

Un individ ar putea să facă mai multe aranjamente sau angajamente particulare în loc să delege unei agenții private de protecție toate funcțiile de descoperire, arestare, încadrare juridică a vinovăției, pedeapsă și cerere a compensației. Conștient de pericolele de a fi judecător în propriul său caz, ar putea să transfere decizia referitoare la vinovăția lui și la dimensiunea acestei vinovății unei alte părți, neutre sau mai puțin implicate. Pentru apariția efectului social al realizării justiției, o astfel de parte ar trebui să fie în general respectată și considerată ca fiind neutră și integră. Ambele părți aflate în conflict pot în felul acesta să evite parțialitatea și ar putea

chiar să cadă de acord asupra *persoanei* care să le judece și să accepte să se supună deciziei acesteia. (Sau ar putea avea loc un anumit proces în cadrul căruia una dintre părți, nemulțumită de decizie, să poată face apel.) Dar, pentru motive evidente, vor exista tendințe puternice ca funcțiile menționate mai sus să converagă spre același agent sau agenție.

Uneori, astăzi, oamenii transferă disputele lor în afara sistemului juridic al statului, altor judecători sau tribunale pe care le-au ales, de exemplu unor tribunale ecleziastice.[5] Dacă toate părțile aflate în conflict consideră că unele activități ale statului sau ale sistemului său juridic sînt atît de inacceptabile încît nu vor să aibă de-a face deloc cu ele, atunci ele ar putea să cadă de acord asupra unor forme de arbitraj sau de judecată în afara aparatului statului. Oamenii sînt înclinați să ignore posibilitățile de a acționa în mod independent față de stat. (Într-un mod asemănător, oamenii care vor să fie conduși paternalist ignoră posibilitățile anumitor limitări contractuale impuse propriului comportament sau ignoră posibilitatea numirii unui consiliu de supraveghere paternalist. În schimb, ei acceptă modelul exact al restricțiilor care se întîmplă să fie votate într-o adunare legislativă. Există oare cineva care, căutînd un grup de persoane înțelepte și inteligente pentru a-i rezolva problemele spre propriul său bine, ar alege acel grup de oameni care constituie cele două camere ale Congresului?) Desigur, ar putea fi dezvoltate diverse forme de arbitraj juridic, diferite de cele oferite de stat. Costurile dezvoltării și selectării acestora n-ar putea constitui nici ele o explicație pentru folosirea de către oameni a formelor oferite de stat. Pentru că ar fi ușor să avem pregătite multe astfel de pachete din care părțile ar putea alege. Probabil că ceea ce-i face pe oameni să folosească sistemul juridic al statului este aplicarea definitivă a hotărîrii judecătorești. Numai statul poate aplica o decizie judecătorească împotriva voinței uneia dintre părți. Pentru că statul nu *permite* nimănui să aplice sentința pronunțată în alt sistem. Așadar, în orice litigiu în care cele două părți nu pot să cadă de acord asupra unei metode de soluționare a lui, sau în orice litigiu în care una dintre părți nu are încredere că cealaltă se va supune deciziei (dacă cealaltă parte ajunge să piardă ceva care are o valoare foarte mare dacă nu se supune deciziei, prin ce mijloace urmează să fie aplicat *acel* contract?), părților care doresc ca pretențiile lor să fie satisfăcute nu li se va permite de către sistemul juridic al statului decît să recurgă la același

sistem juridic. Aceasta poate să pună în fața persoanelor care se opun hotărît unui anumit sistem statal anumite alegeri amare și dureroase. (Dacă sistemul juridic al statului aplică rezultatele anumitor proceduri de arbitraj, oamenii pot ajunge să le accepte — presupunînd că ei se supun acestui acord — fără a avea vreo legătură directă cu funcționari sau instituții ale statului. Dar asta se întîmplă, deopotrivă, și dacă semnează un contract a cărui respectare este impusă numai de către stat.)

Vor *pretinde* agențiile de protecție de la clienții lor să renunțe să-și exercite dreptul lor de revanșă privată dacă au fost nedreptățiți de către nonclienți ai agenției? O astfel de revanșă poate foarte ușor să ducă la o contrarevanșă din partea unei alte agenții sau a unui alt individ, iar o agenție de protecție nu ar dori ca în acel stadiu avansat să se implice într-o afacere încurcată, prin obligația de a-și apăra clientul împotriva unei contrarevanșe. Agențiile de protecție ar urma să refuze protecția împotriva contrarevanșei, dacă nu li s-a dat de la început permisiunea pentru revanșă. (Totuși nu ar putea pur și simplu să pretindă un onorariu mult mai mare pentru protecția mai extinsă pe care o oferă?) Agențiile de protecție nici măcar nu trebuie să ceară, ca parte a acordului unui client cu agenția, ca acesta să renunțe prin contract la dreptul său de aplicare privată a justiției împotriva *celorlalți clienți ai săi*. Agenția trebuie numai să refuze unui client *C*, care acționează pe cont propriu împotriva altor clienți, orice protecție împotriva contrarevanșei îndreptate împotriva lui de acești alți clienți. Aceasta este similar cu ceea ce se întîmplă dacă *C* acționează împotriva unui nonclient. Faptul suplimentar că *C* acționează asupra unui client al agenției înseamnă că agenția va acționa împotriva lui *C* tot așa cum ar acționa împotriva oricărui nonclient care și-ar impune el însuși drepturile asupra oricăruia dintre clienții săi (vezi Capitolul 5). Aceasta reduce impunerea privată a drepturilor în interiorul agențiilor la niveluri minime.

ASOCIAȚIA DOMINANTĂ DE PROTECȚIE

La început, mai multe asociații de protecție sau companii de protecție își vor oferi serviciile în aceeași arie geografică. Ce se va întîmpla atunci cînd va exista un conflict între clienți ai unor agenții diferite? Lucrurile sînt relativ simple dacă agențiile ajung

la aceeași decizie în legătură cu natura cazului. (Deși fiecare ar putea să aplice pedeapsa.) Dar ce se întîmplă dacă ajung la decizii diferite și o agenție încearcă să-și apere clientul în timp ce alta încearcă să-l pedepsească sau să-l oblige să plătească compensații? Numai trei posibilități merită să fie luate în considerație:

1. În astfel de situații între cele două agenții are loc o confruntare. Una dintre ele cîștigă bătălia. Deoarece clienții agenției care pierde sînt prost apărați în conflictele cu clienții agenției care cîștigă, ei părăsesc agenția lor și trec la învingător.[6]
2. Una dintre agenții își exercită puterea într-o arie geografică, cealaltă în altă arie geografică. Fiecare cîștigă confruntările care au loc aproape de centrul ei de putere, fiind stabilită o anumită cotă.[7] Cei care încheie contract cu una dintre agenții, dar trăiesc sub puterea celeilalte, sau se mută mai aproape de sediile centrale ale agenției lor sau se pun sub protecția celeilalte agenții de protecție. (Ca și între state, granița tinde să fie obiect de conflict.)

În nici unul dintre aceste două cazuri nu se încalcă granița geografică. O agenție de protecție operează într-o arie geografică dată.

3. Cele două agenții se luptă adesea direct și deschis. Ele cîștigă și pierd aproape în proporții egale și între membrii lor au loc adesea confruntări și litigii. Sau, poate că fără să se ajungă la luptă, după numai cîteva altercații agențiile își dau seama că astfel de confruntări sînt posibile în orice moment în absența unor măsuri preventive. În orice caz, pentru a evita ciocnirile frecvente, costisitoare și păgubitoare, cele două agenții, probabil prin intermediul conducerilor lor, cad de acord să rezolve amiabil cazurile în care au ajuns la evaluări diferite. Cînd deciziile lor diferă, ele sînt de acord să se adreseze unui terț — judecător sau tribunal — și să se supună deciziilor acestuia. (Sau pot elabora reguli care să stabilească ce agenție are jurisdicție în anumite împrejurări.)[8] În felul acesta se naște un sistem al curților de apel și se obține un consens asupra regulilor jurisdicției și arbitrajului. Deși acționează agenții diferite, există un sistem juridic federal unificat în raport cu care toate acestea sînt părți componente.

În fiecare dintre aceste cazuri, aproape toți indivizii dintr-o regiune sînt cuprinși într-un sistem comun care le judecă reclamațiile și le atestă drepturile. Din starea de anarhie, sub presiunea grupărilor spontane, asociațiilor de protecție reciprocă, diviziunii muncii, presiunilor pieței, organizațiilor ierarhizate și

a interesului propriu rațional, apare ceva care seamănă foarte mult cu un stat minimal sau cu un grup de state minimale distincte din punct de vedere geografic. De ce această piață este diferită de toate celelalte piețe? De ce să apară un monopol pe această piață fără intervenția guvernului, care în alte domenii îl creează și îl susține?[9] Valoarea produsului cumpărat, protecția împotriva altora, este *relativă*: depinde de cît sînt de puternici ceilalți. Totuși, spre deosebire de alte bunuri care sînt evaluate pe bază de comparație, servicii de protecție de competitivitate maximă nu pot să coexiste; natura serviciului face ca între diferitele agenții să existe nu numai competiție pentru protecția clienților, ci și un conflict violent. De asemenea, deoarece valoarea produsului inferior celui maximal scade într-un mod disproporționat cu numărul celor care cumpără produsul maximal, clienții nu vor plăti niciodată pentru bunul cu o valoare mai mică, și companiile rivale sînt prinse într-o spirală a declinului. De aici cele trei posibilități pe care le-am enumerat.

Povestea noastră de mai sus presupune că toate agențiile încearcă să acționeze, cu bună credință, în limitele legii naturale a lui Locke.[10] Dar o „asociație de protecție" ar putea să agreseze alte persoane. În raport cu legea naturală a lui Locke, aceasta ar fi o agenție ilegală. Ce măsuri de contracarare efectivă a unei asemenea agenții ar fi posibile? (Ce măsuri reale de contracarare se iau cînd este vorba de un stat?) Alte agenții s-ar putea uni pentru a acționa împotriva ei. Oamenii ar putea refuza să aibă de-a face cu clienții agențiilor pirat, le-ar boicota pentru a reduce probabilitatea intervenției agenției în propriile lor afaceri. Aceasta ar putea să facă mai dificilă atragerea clienților de către agenția pirat; dar acest boicot va fi un instrument eficace numai dacă sîntem foarte optimiști în privința a ceea ce nu poate fi ținut secret și în privința costurilor pe care le suportă un individ pentru boicotul parțial, în comparație cu avantajele programului de asigurare mai amplu oferit de către o agenție „pirat". Dacă agenția „pirat" este, pur și simplu, un agresor *fățiș*, jefuind, prădînd și jecmănind fără nici o justificare plauzibilă, va avea o situație mai grea decît un stat. Căci un stat, invocîndu-și legitimitatea induce cetățenilor credința că au datoria să se supună decretelor sale, să-și plătească impozitele, să lupte în războaiele sale ș.a.m.d.; și în felul acesta unele persoane cooperează cu el în mod voluntar. O agenție fățiș agresivă nu ar putea să depindă de nici o astfel de cooperare voluntară și nu s-ar

bucura de ea, deoarece indivizii s-ar considera ei înșiși pur și simplu victime, mai degrabă decît cetățeni ai ei.[11]

EXPLICAȚII TIP „MÎNA INVIZIBILĂ“

Prin ce se deosebește de stat, dacă într-adevăr se deosebește, o asociație dominantă de protecție? A greșit Locke atunci cînd și-a imaginat că pentru a se institui societatea civilă este necesar un acord? Așa cum a greșit considerînd (în secțiunile 46, 47, 50) că o „înțelegere“ sau un „consimțămînt reciproc“ au fost necesare pentru a se ajunge la „inventarea banilor“. În cadrul unui sistem bazat pe troc există marele inconvenient că se irosește timp în căutarea cuiva care are ceea ce vrei tu și care vrea ceea ce ai tu, chiar pe o piață, care, trebuie spus, nu este necesar să devină o piață prin acordul expres al fiecăruia de a o folosi. Indivizii își vor schimba bunurile pentru ceva ce știu că este mai căutat decît ceea ce au ei. Căci este mult mai probabil că pe acestea pot să le schimbe și să obțină ceea ce vor ei. Pentru aceleași motive și alții vor fi mai dispuși să obțină prin schimb lucrul mai dorit în general. În felul acesta, în schimburile lor oamenii se vor orienta spre bunurile mai cerute, dorind ca, în schimbul a ceea ce au, ei să le obțină pe acestea: cu cît sînt mai înclinați către acest gen de schimb, cu atît ajung să-i cunoască mai bine pe cei dornici să facă același lucru, într-un proces care se consolidează prin reciprocitate. (Acest proces va fi consolidat și accelerat de către intermediarii care urmăresc să profite facilitînd schimburile și care, adesea, își vor da seama că este mult mai eficace să oferi la schimb mai multe bunuri foarte cerute.) Din motive evidente, ei vor decide că bunurile oferite în cadrul acestui proces trebuie să aibă anumite proprietăți: valoare independentă de la bun început (căci altfel ele nu ar fi dintru început mai ușor de schimbat), să fie durabile din punct de vedere fizic, neperisabile, divizibile, transportabile ș.a.m.d. Pentru a stabili un mijloc de schimb,[12] nu sînt necesare nici acorduri exprese și nici contracte sociale.

Explicațiile de acest gen sînt destul de atrăgătoare. Ele arată cum un anumit model sau proiect general, despre care am fi crezut că ar fi trebuit să fie rezultatul unei încercări reușite a unui individ sau grup, a fost produs și s-a menținut printr-un proces care în nici un caz nu avea „în vedere“ un model sau un proiect general.

Urmîndu-l pe Adam Smith, vom spune că astfel de explicații sînt cele de tipul *mîinii invizibile*. („Fiecare individ urmărește numai cîștigul său; astfel, în acest caz, ca și în multe altele, el este condus de o mînă invizibilă, ca să promoveze un scop ce nu face parte din intenția lui."*) Calitatea deosebit de satisfăcătoare a explicațiilor de tipul mîinii invizibile (calitate pe care sper că o are și interpretarea dată statului în această carte) este parțial justificată prin legătura sa cu noțiunea de explicație fundamentală schițată în Capitolul 1. Explicațiile fundamentale date pentru un domeniu sînt acele explicații care se dau în alți termeni decît cei ai domeniului respectiv; ele nu folosesc nici o noțiune din acest domeniu. Numai prin astfel de explicații putem lămuri și deci înțelege orice despre un domeniu; cu cît folosim mai puțin noțiuni care țin de ce este de explicat, cu atît mai mult (*ceteris paribus*) înțelegem. Să considerăm acum complicatele modele despre care am crezut că ar fi putut să apară numai printr-un proiect inteligent, numai printr-o încercare de a-l realiza. Am putea încerca să explicăm direct modelele în termeni de dorințe, nevoi, opinii ș.a.m.d., ale indivizilor, îndreptate către realizarea modelului. Dar în astfel de explicații vor apărea descrieri ale modelului, *cel puțin între ghilimele*, ca obiecte ale opiniilor și dorințelor. Explicația însăși va spune că unii indivizi doresc să înfăptuiască ceva care să aibă (unele dintre) caracteristicile modelului, că unii indivizi cred că singurul (sau cel mai bun, sau cel mai...) mod de a înfăptui caracteristicile modelului este de a ... ș.a.m.d. Explicațiile în care se invocă mîna invizibilă reduc la minimum folosirea noțiunilor care constituie fenomenele de explicat; spre deosebire de explicațiile directe, ele nu se referă la modele complicate incluzînd toate noțiunile modelului ca obiecte ale dorințelor sau opiniilor oamenilor. Explicațiile în care se invocă mîna invizibilă pentru a face înțelese fenomenele sînt mai clare decît cele în care se vorbește despre realizarea unui proiect, ca obiect al intențiilor indivizilor. De aceea, nu este de mirare că sînt mai satisfăcătoare.

O explicație de tip mîna invizibilă dă seama de ceea ce pare să fie produsul proiectului cuiva, ca nefiind produs în virtutea intențiilor cuiva. Am putea numi genul *opus* de explicație o „explicație de tipul mîinii ascunse". Aceasta explică ceea ce pare să fie numai

---

* A. Smith, *Avuția națiunilor*, București, Editura Academiei R.P.R., 1962, p. 305. — *N.t.*

o multitudine de fapte, care (cu siguranță) nu este produsul unui proiect anume ca produs al intențiilor unui individ sau grup. Unii oameni consideră că astfel de explicații sînt satisfăcătoare, așa cum se poate vedea după popularitatea teoriilor conspirației.

Unii ar putea să aprecieze atît de mult fiecare explicație, de tipul mîinii invizibile și de tipul mîinii ascunse, încît și-ar putea asuma sarcina sisifică de a explica fiecare multitudine de fapte izolate, neintenționate sau coincidente, ca produs al unui proiect intenționat *și* fiecare produs intenționat al unui proiect ca pe o multitudine de fapte neintenționate! Ar fi destul de atrăgător să continuăm puțin această reiterare, chiar printr-un singur ciclu complet.

Pentru că nu ofer o interpretare clară explicațiilor de tip mîna invizibilă[13], și pentru că noțiunea joacă un rol în cele ce urmează, menționez unele exemple pentru ca cititorul să înțeleagă mai bine ce avem în vedere atunci cînd vorbim despre acest tip de explicație. (Nu este nevoie ca exemplele prin care ilustrăm tipul de explicație să fie *corecte*.)

1. Explicații din teoria evoluției caracteristicilor organismelor și populațiilor (prin mecanismul mutațiilor întîmplătoare, al selecției naturale, mutației genetice ș.a.m.d.). (James Crow și Motoo Kimura prezintă formulări matematice în *An Introduction to Population Genetics Theory* [New York: Harper & Row, 1970].)
2. Explicații din ecologie pentru fenomenul reglării populațiilor de animale. (Vezi Lawrence Slobodkin, *Growth and Regulation of Animal Populations* [New York: Holt, Rinehart & Winston, 1966] pentru o prezentare.)
3. Modelul explicativ al lui Thomas Schelling (*American Economic Review*, mai 1969, pp. 488-493) care arată cum pot fi produse structuri segregaționiste rezidențiale extreme de către indivizi care nu doresc aceasta, dar vor, de exemplu, să locuiască în cartiere în care 55% dintre vecini aparțin propriului lor grup și care din acest motiv se mută acolo unde au așa ceva.
4. Anumite explicații ale unor structuri comportamentale complicate prin termeni de condiționări operante.
5. Examinarea de către Richard Herrnstein a factorilor genetici într-o societate stratificată. (*I. Q. in the Meritocracy,* Atlantic Mouthly Press, 1973.)
6. Dezbateri asupra modului în care este realizat pe piață calculul economic. (Vezi Ludwig von Mises, *Socialism*, Partea a II-a, *Human Action,* Capitolele 4, 7-9.)

7. Explicațiile microeconomice ale efectelor intervențiilor din afară asupra unei piețe, ale *establishment*-ului și naturii noilor echilibre.
8. Explicația dată de Jane Jacobs faptului că unele cartiere ale orașelor prezintă siguranță în *The Death and Life of Great American Cities* (New York: Random House, 1961).
9. Teoria austriacă a ciclului economic.
10. Observația lui Karl Deutsch și William Madow că într-o organizație cu un număr mare de decizii importante (a căror corectitudine poate fi evaluată mai tîrziu) selectate dintr-un număr de alternative, dacă un număr mare de oameni au posibilitatea să spună în ce fel să se ia decizia, o parte dintre aceștia vor cîștiga reputația de consilieri înțelepți, chiar dacă toți decid la întîmplare ce sfat să ofere. („Note on the Appearance of Wisdom in Large Bureaucratic Organizations", *Behavioral Science*, ianuarie 1961, pp. 72-78.)
11. Structurile care se produc prin intermediul funcționării unei versiuni modificate a unei versiuni deja modificate de către Frederick Frey a Principiului lui Peter: în momentul depistării incompetenței lor, indivizii s-au ridicat cu trei niveluri peste nivelul lor de incompetență.
12. Explicația dată de Robert Wohlstetter (*Pearl Harbor: Warning and Decision* [Stanford: Stanford University Press, 1962]), în opoziție cu teoreticienii „conspirației", faptului că Statele Unite nu au acționat pe baza dovezilor pe care le posedau și care indicau atacul apropiat al japonezilor asupra bazei de la Pearl Harbor.
13. Explicația „superiorității intelectuale a evreilor" care insistă pe ideea că cea mai mare parte a celor mai inteligenți reprezentanți ai clerului catolic, timp de secole, nu au avut copii, spre deosebire de rabini, care erau îndemnați să se căsătorească și să aibă copii.
14. Teoria conform căreia bunurile publice nu sînt furnizate numai prin acțiune individuală.
15. Armen Alchian face aluzie la o mînă invizibilă (în terminologia noastră ulterioară, un filtru), alta decît cea avută în vedere de Adam Smith („Uncertainty, Evolution, and Economic Theory", *Journal of Political Economy*, 1950, pp. 211-221).
16. Explicația dată de F. A. Hayek felului în care cooperarea socială folosește mai multă cunoaștere decît posedă fiecare individ, prin faptul că indivizii își adaptează activitățile pe baza modului în care au făcut acest lucru și pentru că alți indivizi urmează exemplele care le sînt prezentate, ceea ce influențează poziția lor locală și se creează astfel forme instituționale noi, moduri generale de comportament ș.a.m.d. (*The Constitution of Liberty*, cap. 2).

O activitate de cercetare rodnică ar fi catalogarea diferitelor moduri (și combinații) de explicații de tipul mîinii invizibile,

specificînd ce tipuri de modele și structuri își află o explicație prin referire la mîna invizibilă. Putem menționa aici două tipuri de procese cu participarea mîinii invizibile, procese prin care poate fi produsă o structură *P*: procese de filtrare și procese de echilibrare. Prin procesele de filtrare pot să treacă numai lucruri care corespund lui *P*, deoarece procesele sau structurile îi elimină pe toți non-*P*; în procesele de echilibrare, fiecare parte componentă corespunde sau se adaptează condițiilor „locale", fiecare adaptare schimbînd mediul local al părților învecinate, în așa fel încît suma schimbărilor mici care rezultă din adaptările locale constituie sau duce la realizarea lui *P*. (Unele adaptări graduale locale care produc schimbări mici nu ajung la o structură de echilibru, nici măcar la una dinamică.) Există modalități diferite prin care un proces de echilibrare poate ajuta la susținerea unei structuri, și ar putea, de asemenea, să existe un filtru care să elimine deviațiile de la model care sînt prea mari pentru a fi readuse la parametri normali de către mecanismele interne de echilibrare. Poate că cea mai elegantă formă de explicație de acest fel conține două procese de echilibrare, fiecare menținînd dinăuntru structura sa în fața deviațiilor mici și fiecare fiind un filtru care elimină deviațiile mari care apar în cealaltă.

Am putea remarca în treacăt că noțiunea de procese de filtrare ne permite să înțelegem un sens în care ar putea să fie greșită poziția din filozofia științelor sociale cunoscută sub numele de individualism metodologic. Dacă există un filtru care elimină (distruge) toți non-*P* *Q*, atunci explicația de ce toți *Q* sînt *P* (corespund structurii *P*) va face referiri la acest filtru. Pentru fiecare *Q* particular, poate să existe o explicație particulară a faptului că *el* este *P*, cum a ajuns să fie *P*, ce îl menține ca *P*. Dar explicația de ce toți *Q* sînt *P* nu va fi conjuncția acestor explicații individuale, chiar dacă aceștia sînt toți *Q* care există, deoarece asta este o parte a ceea ce este de explicat. Explicația se va referi la filtru. Pentru a clarifica acest fapt, ne-am putea imagina că nu avem *nici o* explicație a faptului că indivizii *Q* sînt *P*. Este doar o lege statistică de bază (în orice caz, atît cît putem să ne dăm seama) că unii *Q* sînt *P*; s-ar putea chiar să nu putem descoperi deloc nici o regularitate statistică stabilă. În acest caz, am ști de ce toți *Q* sînt *P* (și să știm că există *Q* și poate chiar să știm de ce există *Q*), fără să știm despre nici un *Q* de ce este *P*! Poziția individualistului metodologic cere să nu existe nici un proces de filtrare socială elementar (neredus).

ESTE ASOCIAȚIA DOMINANTĂ DE PROTECȚIE UN STAT?

Am dat statului o explicație de tipul mîinii invizibile? Există cel puțin două moduri în care schema asociațiilor private de protecție ar putea fi considerate ca diferite de un stat minimal și ar putea să nu satisfacă o concepție minimală despre stat: (1) se pare că permite unor indivizi să-și impună propriile lor drepturi și (2) se pare că nu-i apără pe toți indivizii din interiorul său. Autori din tradiția lui Max Weber[14] consideră ca fiind crucială pentru existența unui stat deținerea monopolului folosirii forței într-o zonă geografică, monopol care este incompatibil cu exercitarea individuală a drepturilor. Așa cum arată Marshall Cohen într-un studiu nepublicat, un stat poate să existe fără să monopolizeze *de facto* folosirea forței pe care nu i-a autorizat pe alții să o folosească; în interiorul unui stat pot să existe grupuri cum sînt Mafia, Ku-Klux-Klan-ul, White Citizens Councils, sindicaliștii greviști, Weathermen, care și ei folosesc forța. *Emiterea de pretenții* asupra unui astfel de monopol nu este suficientă (dacă *tu* ai pretinde așa ceva, nu ai deveni stat), după cum nu este nici o condiție necesară să fii singurul care să-l pretindă. Nici nu este nevoie ca toți să accepte legitimitatea pretenției statului la un astfel de monopol, căci unii, precum pacifiștii, consideră că nimeni nu are dreptul să folosească forța, alții, precum revoluționarii, consideră că un anumit stat nu are acest drept, alții consideră că sînt îndreptățiți să se asocieze și să se ajute la nevoie, indiferent de ce spune statul. Astfel, formularea unor condiții suficiente pentru existența statului se dovedește a fi o sarcină dificilă și ingrată.[15]

Pentru scopurile noastre, aici trebuie să punem accent numai pe condiția necesară pe care sistemul agențiilor private de protecție (sau orice agenție din acest sistem) se pare că nu o satisface. Un stat pretinde monopolul de a decide cine și cînd poate să folosească forța; statul declară că numai el poate să decidă cine poate să folosească forța și în ce împrejurări; statul își rezervă sieși dreptul unic de a decide asupra caracterului legitim și permisibil al folosirii forței în limitele frontierelor sale; în plus, el pretinde dreptul de a-i pedepsi pe toți cei care-i violează monopolul pe care și l-a adjudecat. Monopolul poate fi violat în două feluri: (1) o persoană poate să folosească forța deși nu este autorizată de stat sau (2) deși nu folosesc ei înșiși forța, un grup sau o persoană pot

să se constituie ei înșiși ca o autoritate alternativă (și pot chiar să pretindă a fi unica autoritate legitimă) pentru a decide unde este adecvată și legitimă folosirea forței și de către cine. Nu este clar dacă un stat trebuie să pretindă dreptul de a-l pedepsi pe cel de-al doilea tip de violator și este îndoielnic că vreun stat s-ar abține efectiv de la pedepsirea unui grup semnificativ de astfel de violatori din interiorul său. Trec peste problema ce înțeles au „a putea", „legimitate" și „permisiune" pe care le discutăm aici. Permisiunea morală nu este o chestiune de decizie și statul nu trebuie să fie atît de egotist încît să pretindă dreptul unic de a decide în chestiuni morale. Pentru a vorbi despre permisiunea legală ar fi nevoie, pentru a evita circularitatea, ca un sistem juridic să fie explicat, fără să se folosească noțiunea de stat.

Pentru ceea ce ne-am propus putem continua spunînd că o condiție necesară pentru existența statului este ca el (printr-o persoană sau organizație oarecare) să anunțe că, pe cît îi este cu putință (luînd în considerație costurile, fezabilitatea, cele mai importante alternative pe care trebuie să le realizeze ș.a.m.d.), va pedepsi pe oricine care va fi descoperit că a folosit forța fără permisiunea sa expresă. (Această permisiune poate să fie una particulară sau poate fi obținută prin intermediul unei reglementări sau autorizații generale.) Dar aceasta totuși nu este suficient pentru ca statul să funcționeze: el poate să-și rezerve dreptul de a ierta pe cineva, *ex post facto*; pentru a pedepsi trebuie nu numai să se descopere folosirea „neautorizată" a forței, dar să se și dovedească printr-o anumită procedură că ea s-a produs ș.a.m.d. Dar să mergem mai departe. Se pare că agențiile de protecție nu fac astfel de anunțuri, nici individual, nici colectiv. *Nici nu pare să fie legitim din punct de vedere moral ca ele să facă așa ceva.* Rezultă, așadar, că sistemul asociațiilor private de protecție, dacă acestea nu întreprind nici o acțiune nelegitimă din punct de vedere moral, nu are nici un element monopolist, ca atare nu constituie sau nu include un stat. Pentru a examina problema elementului monopolist, va trebui să luăm în considerare situația unui anumit grup de persoane (sau o anumită persoană) care trăiește în cadrul unui sistem de agenții private de protecție și care refuză să se alăture vreunei societăți de protecție; care insistă să aprecieze cu de la sine putere dacă le-au fost violate drepturile și (dacă ajung la această concluzie) să-și impună personal drepturile pedepsind și/sau cerînd compensații de la aceia care le-au încălcat.

Al doilea motiv pentru a considera că sistemul descris nu este un stat este că, sub jurisdicția lui (lăsînd la o parte efectele neintenționate), numai aceia care plătesc pentru protecție obțin protecție; în plus, pot fi cumpărate diferite grade de protecție. Lăsînd din nou la o parte structurile externe, nimeni nu plătește pentru protecția altora decît dacă vrea; nimănui nu i se cere să cumpere sau să contribuie la cumpărarea protecției pentru alții. Protecția și aplicarea drepturilor indivizilor sînt considerate bunuri economice care urmează să fie furnizate de către piață, așa cum sînt alte bunuri importante precum alimentele și îmbrăcămintea. Oricum, în concepția obișnuită despre stat, fiecare persoană care trăiește în interiorul (sau uneori călătorește în afara) granițelor sale geografice primește (sau cel puțin este îndreptățită să primească) protecția statului. Dacă un grup privat nu ar dona fonduri suficiente pentru a acoperi costurile unei astfel de protecții (pentru a plăti detectivi, poliția ca să-i țină pe criminali în arest, tribunale și închisori) sau dacă statul nu și-ar găsi un anumit serviciu pentru care ar putea să ceară un preț care ar acoperi aceste costuri*, ne-am putea aștepta ca un stat care ar oferi protecție așa de largă să fie redistributiv. Ar fi un stat în care unele persoane ar plăti mai mult, în așa fel încît și alții să poată fi apărați. Și într-adevăr, în această privință statul ultraminimal despre care discută în mod serios teoreticieni politici proeminenți, statul paznic de noapte din teoria liberală clasică, pare să fie redistributiv. Și totuși cum poate o agenție de protecție, o întreprindere să ceară un preț unora pentru a oferi produsul său altora?[16] (Ignorăm lucruri cum ar fi acela că unii plătesc parțial pentru alții pentru că este prea costisitor pentru agenție să îmbunătățească evidența clienților și să-și țină la zi tarifele pentru a oglindi costurile serviciilor oferite.)

Rezultă, așadar, că agenția dominantă de protecție dintr-un teritoriu nu numai că nu are monopolul necesar asupra folosirii forței, dar ea nu reușește nici să ofere protecție tuturor celor de pe teritoriul ei; ca atare agenția dominantă pare să nu fie un stat. Dar aceste aparențe sînt înșelătoare.

---

* Am auzit sugestia că statul s-ar putea autofinanța administrînd o loterie. Dar, din moment ce nu ar avea nici un drept să interzică întreprinzătorilor particulari să facă același lucru, de ce să credem că statul va avea mai mult succes, în atragerea clienților în așa ceva decît în orice altă afacere competitivă?

CAPITOLUL 3

Constrîngerile morale și statul

STATUL MINIMAL ȘI STATUL ULTRAMINIMAL

Statul paznic de noapte din teoria liberală clasică, limitat la funcțiile de apărare a tuturor cetățenilor lui împotriva violenței, a furtului și înșelătoriilor și la asigurarea respectării contractelor ș.a.m.d., pare să fie redistributiv.[1] Putem să ne imaginăm cel puțin o structură socială intermediară între sistemul asociațiilor private de protecție și statul paznic de noapte. Pentru că statul paznic de noapte este denumit adesea stat minimal, vom denumi această structură intermediară *stat ultraminimal*. Un stat ultraminimal păstrează un monopol asupra întregii folosiri a forței cu excepția aceleia necesare pentru autoapărarea imediată și, în felul acesta, exclude revanșa privată (sau a unei organizații) pentru nedreptate și cererea de compensații; dar oferă protecție și asigură îndeplinirea serviciilor *numai* acelora care cumpără de la el protecția și politicile de constrîngere. Cei care nu cumpără un astfel de contract nu obțin protecție. Statul minimal (paznic de noapte) este echivalent cu statul ultraminimal combinat cu un plan de cupoane friedmaniene (în mod clar redistributive), finanțat de veniturile provenite din impozite.* În cadrul acestui plan, tuturor indivizilor, sau numai unora (de exemplu, celor nevoiași) li se dau cupoane finanțate prin veniturile provenite din impozite, care pot fi folosite numai de către ei pentru cumpărarea unei politici de protecție de la statul ultraminimal.

Deoarece statul paznic de noapte pare să fie redistributiv și să-i constrîngă pe unii indivizi să plătească pentru protecția altora,

* Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), cap. 6. Cupoanele școlii lui Friedman, desigur, permit o alegere a aceluia care trebuie să ofere produsul, și în felul acesta se deosebesc de cupoanele de protecție imaginate aici.

susținătorii lui trebuie să explice de ce această funcție redistributivă a statului este unică. Dacă o anumită redistribuire este îndreptățită pentru a proteja pe fiecare, de ce să nu fie îndreptățită redistribuirea și în vederea realizării altor scopuri atractive și dezirabile? Care să fie rațiunea pentru care sînt alese în mod special serviciile de protecție ca unic subiect al activităților redistributive legitime? O dată găsită, rațiunea de a fi a lor poate să arate că această asigurare a serviciilor de protecție *nu* este redistributivă. Mai precis, termenul „redistributiv“ se aplică unor tipuri de *temeiuri* pentru diferite formule sociale, mai degrabă decît formulei înseși. Am putea denumi în mod eliptic o astfel de formulă „redistributivă“ dacă temeiurile principale care o susțin (doar potențial) sînt ele însele redistributive. („Paternalist“ semnifică același lucru.) Dacă am găsi temeiuri constrîngătoare neredistributive, atunci ar urma să renunțăm la această etichetă. Despre o instituție care ia bani de la unii și îi dă la alții putem spune că este redistributivă în funcție de motivul pentru care considerăm că instituția procedează în acest fel. Restituirea banilor furați sau compensațiile pentru violările drepturilor *nu* sînt temeiuri redistributive. Pînă acum am vorbit despre faptul că statul paznic de noapte *pare* să fie redistributiv; ar putea fi descoperite totuși tipuri nonredistributive de temeiuri care ar justifica de ce unii indivizi asigură servicii de protecție pentru alții. (Explorez unele temeiuri de acest fel în capitolele 4 și 5 ale Părții I.)

Adeptul statului ultraminimal pare să se situeze pe o poziție inconsecventă, chiar dacă ocolește următoarea întrebare: ce face ca apărarea să se potrivească perfect formulei redistributive și să fie unică din acest punct de vedere? Preocupat în mod deosebit de apărarea drepturilor, el face din asigurarea respectării lor unica funcție legitimă a statului; și susține că toate celelalte funcții sînt nelegitime, pentru că ele însele implică încălcarea drepturilor. Din moment ce acordă un loc primordial apărării și respectării drepturilor, cum mai poate el să susțină statul ultraminimal, care s-ar părea că lasă neapărate sau prost apărate drepturile unor persoane? Cum poate să-l sprijine *în numele* respectării drepturilor?

CONSTRÎNGERI MORALE ȘI ȚELURI MORALE

În această privință se pornește de la ideea că o preocupare de ordin moral poate funcționa numai ca un *țel* moral, în calitate de

stare finală dobîndită ca urmare a unor activități. S-ar părea, desigur, că este un adevăr necesar acela că termeni precum „drept“, „a trebui“, „ar fi bine“ ș.a.m.d. urmează a fi explicați prin intermediul a ceea ce conduce la binele cel mai mare, cu toate țelurile încorporate în acest bine.[2] Astfel, se consideră adesea că eroarea utilitarismului (care are această formă) constă în concepția sa preă îngustă despre bine. Se spune că utilitarismul nu ia în considerare într-un mod potrivit drepturile și respectarea lor; în schimb, le acordă un statut derivat. Multe cazuri care fac problematic utilitarismul corespund acestei obiecții, de exemplu, pedepsirea unui om nevinovat pentru a salva cartierul său de o furie răzbunătoare. O teorie poate, însă, să acorde o poziție fundamentală respectării drepturilor și cu toate acestea să le plaseze într-un mod greșit. Să presupunem, de exemplu, că o anumită condiție referitoare la minimizarea încălcării totale (ponderate) a drepturilor este încorporată în starea finală dezirabilă la care urmează să se ajungă. Ceea ce s-ar obține atunci ar fi ceva de felul „utilitarismului drepturilor“; în structura utilitaristă, încălcarea drepturilor (care trebuie *minimizată*) ar înlocui pur și simplu fericirea totală în calitate de stare finală relevantă. (Să observăm că nu considerăm că respectarea drepturilor noastre este cel mai mare bun de care dispunem și nici măcar nu-i atribuim prima poziție în ordine lexicografică pentru a exclude compromisurile, dacă există o anumită societate dezirabilă în care ne-am hotărî să trăim, chiar dacă unele drepturi ne sînt uneori încălcate, mai degrabă decît să ne mutăm pe o insulă pustie unde am putea supraviețui singuri.) Această formulă utilitaristă ne-ar cere totuși să încălcăm drepturile cuiva, atunci cînd prin aceasta minimizăm încălcarea totală (ponderată) a drepturilor în societate. De exemplu, prin încălcarea drepturilor cuiva i-am putea abate pe alții de la acțiunea *lor* deliberată de încălcare gravă a drepturilor, sau am putea elimina motivul acțiunii lor, sau am putea să le distragem atenția ș.a.m.d. O mulțime dezlănțuită care omoară și dă foc unei părți a unui oraș *va* viola drepturile acelora care trăiesc acolo. Prin urmare, cineva ar putea încerca să justifice de ce a pedepsit pe altcineva despre care *el* știe că este nevinovat, pe temeiul că pedepsind acea persoană nevinovată s-ar evita încălcări și mai grave ale drepturilor de către alții. În felul acesta, ar fi redusă la minimum încălcarea drepturilor în societate.

În contrast cu încorporarea lor în stare finală la care urmează să se ajungă, drepturile ar putea fi considerate constrîngeri colaterale

asupra acţiunilor care urmează să fie întreprinse: nu încălcaţi constrîngerile *C*. Drepturile celorlalţi determină constrîngeri asupra acţiunilor în care vă angajaţi. (O concepţie *teleologică* la care sînt adăugate constrîngeri ar arăta aşa: dintre actele disponibile care nu încalcă constrîngerile *C*, alegeţi-le pe acelea care maximizează scopul *S*. Aici, drepturile celorlalţi ar constrînge comportamentul vostru teleologic. Nu am de gînd să afirm că doctrina morală corectă conţine, chiar în cadrul constrîngerilor, ţeluri obligatorii care trebuie urmate.) Această concepţie se deosebeşte de aceea care încearcă să încorporeze constrîngerile colaterale *C în cadrul* scopului *S*. Concepţia constrîngerii colaterale îţi interzice să încalci aceste constrîngeri morale atunci cînd urmăreşti scopurile pe care ţi le-ai propus; pe de altă parte, concepţia al cărei obiectiv este minimizarea încălcării acestor drepturi îţi permite să le încalci (constrîngerile) pentru a reduce încălcarea totală a lor în societate*.

---

* Din păcate, prea puţine modele ale structurii doctrinelor morale au fost specificate pînă acum, deşi există în mod sigur alte structuri interesante. De aceea un argument favorabil unei structuri cu constrîngeri colaterale care conţine, în linii mari, o respingere a structurii maximizării stării finale este neconcludent, deoarece aceste alternative nu sînt exhaustive. (La pagina 89 prezentăm un punct de vedere care nu corespunde într-un mod mulţumitor nici uneia dintre structuri.) O serie de structuri trebuie să fie formulată şi investigată în mod precis; poate că atunci o anumită structură de un tip nou va părea ca fiind cea mai potrivită.

Chestiunea dacă doctrina constrîngerilor colaterale poate fi adusă la forma unei doctrine teleologice fără constrîngeri colaterale este înşelătoare. Am putea crede, de exemplu, că fiecare persoană este capabilă să deosebească încălcarea drepturilor pe care o comite *ea* de aceea pe care o comit alţii. Daţi celei dintîi ponderea negativă infinită şi nici una dintre încercările de a-i opri pe ceilalţi de a încălca drepturile, oricît de numeroase ar fi aceste încercări, nu poate cîntări mai greu decît încălcarea drepturilor altuia de către acea persoană. În plus faţă de faptul că o parte componentă a unui ţel primeşte pondere infinită, pot să apară şi expresii indexicale, de exemplu, „*eu* fac ceva". O formulare exactă care delimitează „doctrinele constrîngerilor" ar exclude aceste modalităţi specioase de transformare a constrîngerilor colaterale într-o concepţie a stării finale, pentru că nu ar fi suficiente spre a constitui un punct de vedere drept stare finală. Metode matematice de transformare a unei probleme de minimizări constrînse într-un şir de minimizări neconstrînse ale unei funcţii auxiliare sînt prezentate în Anthony Fiacco şi Garth Mc Cormick, *Nonlinear Programming: Sequential Unconstrained Minimization Techniques* (New York: Wiley, 1968). Cartea este interesantă atît pentru metodele sale cît şi pentru

Afirmația că adeptul statului ultraminimal este inconsecvent, putem vedea acum, presupune că el este un „utilitarist al drepturilor". Această afirmație presupune că țelul său este, de exemplu, să minimizeze încălcările drepturilor în societate și că ar trebui să-și urmărească țelul chiar cu mijloace care prin ele însele încalcă drepturile oamenilor. În schimb, el poate considera respectarea drepturilor ca pe o constrîngere asupra acțiunii, mai degrabă decît să o încorporeze în starea finală care urmează să fie realizată. Poziția apărată de acest adept al statului ultraminimal va fi consecventă, dacă în concepția sa despre drepturi el afirmă că se produce o încălcare a drepturilor tale ca rezultat al constrîngerii la care ești *supus* de a contribui la bunăstarea altuia, în timp ce dacă cineva te privează de lucruri de care ai atîta nevoie, inclusiv lucruri esențiale pentru apărarea drepturilor tale, nu îți încalcă *el însuși* drepturile, chiar dacă, prin aceasta, el nu îngreunează încălcarea lor de către altcineva. (Concepția va fi consecventă în cazul în care nu va socoti elementul monopolist al statului ultraminimal ca fiind, prin el însuși, o încălcare a drepturilor.) Faptul că este o poziție consecventă nu înseamnă, bineînțeles, că este și acceptabilă.

DE CE CONSTRÎNGERI COLATERALE?

Nu este *irațional* să acceptăm o constrîngere colaterală *C*, mai degrabă decît o concepție care conduce la minimizarea încălcărilor lui *C*? (Concepția din urmă consideră pe *C* drept condiție, mai degrabă decît constrîngere.) Dacă respectarea lui *C* este atît de importantă, nu ar trebui ca ea să fie țelul? Cum se poate ca preocuparea de a nu-l încălca pe *C* să conducă la refuzul de a-l încălca pe *C*, chiar atunci cînd aceasta ar preveni alte încălcări mai extinse ale lui *C*? Ce justificare are să considerăm respectarea

---

limitele lor în clarificarea ariei noastre de preocupări; a se observa felul în care funcțiile de penalizare includ constrîngerile, variația în ponderi a funcțiilor de penalizare (secțiunea 7.1) ș.a.m.d.

Întrebarea dacă aceste constrîngeri colaterale sînt absolute, sau dacă pot fi încălcate pentru a evita oroarea morală catastrofală, iar în această din urmă situație, cum ar putea să arate structura care rezultă, este o întrebare pe care sper să o pot evita în mare măsură.

drepturilor ca pe o constrîngere colaterală asupra acţiunii în loc să facem din ea doar un ţel al acţiunii cuiva?

Constrîngerile colaterale asupra acţiunii reflectă principiul kantian fundamental că indivizii sînt scopuri şi nu numai mijloace; ei nu pot fi sacrificaţi sau folosiţi pentru înfăptuirea altor scopuri fără consimţămîntul lor. Indivizii sînt inviolabili. Ar trebui spus mai multe pentru a lămuri această discuţie despre scopuri şi mijloace. Să ne gîndim la un prim exemplu de mijloace, o unealtă. Nu există nici o constrîngere colaterală asupra felului în care putem folosi o unealtă, alta decît constrîngerile morale asupra felului în care putem să o folosim asupra altora. Există procedee care trebuie respectate pentru a o conserva în vederea folosirii viitoare („nu o lăsa în ploaie") şi există căi mai mult sau mai puţin eficiente de a o folosi. Dar, pentru a ne realiza ţelurile, nu există nici o limită în ceea ce priveşte folosirea ei. Să ne imaginăm acum că ar exista o constrîngere *C*, pe care putem să o trecem cu vederea. De exemplu, s-ar fi putut ca unealta să-ţi fi fost împrumutată numai cu condiţia ca *C* să nu fie încălcată, exceptînd cazul în care cîştigul de pe urma încălcării lui *C* nu ar depăşi un anumit prag sau cazul în care nu ar trebui să se înfăptuiască un anumit ţel. În această situaţie obiectul nu-ţi aparţine pe deplin şi nu-l poţi folosi potrivit dorinţei sau fanteziei tale. El este totuşi o unealtă, chiar faţă de constrîngerea care poate fi ignorată. Dacă adăugăm, însă, constrîngeri care nu pot fi ignorate, atunci obiectul nu poate fi folosit drept unealtă *în felurile specificate de acele* constrîngeri. *În acele privinţe* el nu este cîtuşi de puţin o unealtă. Se pot adăuga destule constrîngeri, în aşa fel încît un obiect să nu poată fi folosit deloc ca unealtă, în *nici* o împrejurare?

Pot fi impuse constrîngeri asupra comportamentului faţă de o persoană în aşa fel încît aceasta să nu fie folosită în vederea atingerii vreunui scop, cu excepţia celui ales de ea? Aceasta este o condiţie extrem de severă, dacă impune oricui ne oferă ceva ca să-şi dea consimţămîntul pentru fiecare utilizare pe care o dăm noi acelui lucru pe care ni l-a dat. Chiar şi cerinţa ca el să nu obiecteze la nici o folosire pe care o concepem ar reduce în mod serios schimburile bilaterale. Este suficient ca celălalt să cîştige destul de pe urma schimbului şi să vrea aşadar înfăptuirea lui, chiar dacă el ar avea vreo obiecţie faţă de destinaţia bunului respectiv. În astfel de condiţii, celălalt nu este folosit numai ca un mijloc. Altcineva, totuşi, care dacă ar şti ce *intenţie* ai cu acţiunile sau

bunurile sale, nu ar vrea să aibă legături cu tine *ar fi* folosit ca un mijloc, chiar dacă ar primi suficient pentru a decide (în ignoranța lui) să interacționeze cu tine. („N-ai făcut altceva decît să te *folosești* de mine" poate să-ți spună cineva care se hotărăște să aibă legături cu tine numai pentru că nu a cunoscut țelurile și utilizările cărora le-a fost destinat.) Ne incumbă obligația morală de a dezvălui intențiile noastre față de legăturile cu ceilalți, dacă avem temeiuri bune să credem că aceștia ar refuza să aibă legături cu noi, dacă ar ști în ce fel vrem să-i folosim? Ne folosim noi de ceilalți dacă nu le dezvăluim intențiile noastre? Ce se întîmplă, însă, în cazurile în care ceilalți nu se hotărăsc să fie de folos în vreun fel? Atunci cînd îți place să privești o persoană atrăgătoare, te folosești de ea doar ca de un mijloc?[3] Obiectele imaginației sexuale sînt folosite în felul acesta? Întrebările acestea și altele asemenea lor ridică probleme foarte interesante pentru filozofia morală; dar, după părerea mea, nu și pentru filozofia politică.

Filozofia politică se ocupă doar de *anumite* modalități în care nu ne putem folosi de ceilalți; în primul rînd, agresiunea fizică împotriva lor. O constrîngere colaterală specifică asupra acțiunii care îi vizează pe ceilalți exprimă faptul că aceștia nu pot fi folosiți în acele modalități pe care constrîngerea colaterală le exclude. Constrîngerile colaterale exprimă explicit inviolabilitatea celorlalți. Inviolabilitatea este exprimată de următorul ordin: „Nu folosiți oamenii în modalitățile specifice". Pe de altă parte, o doctrină a stării finale ar exprima ideea că oamenii sînt scopuri și nu numai mijloace (dacă exprimă această concepție!), printr-un ordin diferit: „Minimizați cutare și cutare folosire a persoanelor ca mijloace". Respectarea acestui precept poate să implice folosirea cuiva ca mijloc într-una din modalitățile specificate. Dacă Immanuel Kant ar fi susținut această concepție, atunci ar fi exprimat în felul acesta cea de-a doua formulă a imperativului categoric: „Acționează în așa fel încît să minimizezi folosirea umanității numai ca mijloc" și nu în felul în care a făcut-o de fapt: „Acționează astfel ca să folosești umanitatea atît în propria ta persoană, cît și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc".[4]

Constrîngerile colaterale exprimă inviolabilitatea celorlalte persoane. Dar de ce nu pot fi încălcate drepturile personale, dacă prin aceasta se are în vedere sporirea binelui social? Fiecare dintre noi acceptăm uneori să suferim sau să ne sacrificăm pentru un

folos mai mare, sau pentru a evita un rău mai mare: mergem la dentist pentru a nu suferi mai mult mai tîrziu; facem unele munci neplăcute datorită rezultatelor lor; unele persoane țin cură de slăbire pentru a-și ameliora sănătatea sau aspectul fizic; unii economisesc bani pentru a se întreține la bătrînețe. În fiecare caz, un anumit cost este suportat de dragul avantajului general mai mare. De ce să nu susținem, *în mod similar*, că unele persoane trebuie să suporte unele costuri de pe urma cărora alte persoane au foloase mai mari, de dragul binelui social general? Dar nu există nici o *entitate socială* care să sufere unele sacrificii pentru propriul ei bine. Există numai indivizi, oameni distincți, cu propriile lor vieți. Dacă-l folosim pe unul dintre ei pentru avantajul celorlalți, nu înseamnă decît că-l folosim pe acesta și că ceilalți beneficiază. Nimic mai mult. Deci acestuia i se face ceva pentru avantajul celorlalți. Discuția despre un bine social general ascunde aceasta. (În mod intenționat?) Dacă ne folosim de o persoană în felul acesta nu o respectăm suficient și trecem cu vederea faptul că este o persoană distinctă[5], că singura viață pe care o are este viața ei. *Ea* nu obține o compensație pentru sacrificiul său și nimeni nu are dreptul să o forțeze să se sacrifice — și cel mai puțin dintre toți ar avea acest drept un stat sau guvern care-i pretinde să fie loială (ceea ce ceilalți indivizi nu pretind) și care, prin urmare, trebuie să fie cu scrupulozitate *neutru* față de cetățenii săi.

CONSTRÎNGERI LIBERTARIENE

Constrîngerile de natură morală asupra a ceea ce putem face reflectă, după cum am afirmat, realitatea existențelor noastre individuale. Ele reflectă faptul că oamenii nu pot produce o compensare morală; nu există nici o balanță morală pe talgerele căreia să așezăm viețile oamenilor, pentru a ajunge, în felul acesta, la un bun *social* general mai mare. Sacrificiul unora dintre noi pentru alții nu are nici o îndreptățire. Ideea aceasta fundamentală, și anume că există indivizi diferiți cu vieți distincte și că, prin urmare, nici unul nu poate fi sacrificat pentru ceilalți, este subiacentă existenței constrîngerilor colaterale morale, dar conduce, totodată, după cîte îmi dau seama, la o constrîngere colaterală de natură libertariană care interzice agresiunea împotriva altora.

Cu cît este mai puternică doctrina maximizării stării finale, cu atît mai puternică trebuie să fie și ideea fundamentală capabilă să-i opună rezistență și pe care se întemeiază existența constrîngerilor colaterale morale. Așadar, cu atît mai în serios trebuie luată existanța indivizilor distincți care nu sînt mijloace pentru alții. Un concept suficient de puternic pentru a fundamenta constrîngerile colaterale morale și pentru a-l susține împotriva forței intuitive a concepției care maximizează starea finală va fi suficient pentru derivarea unei constrîngeri libertariene asupra agresiunii împotriva celorlalți. Oricine respinge *această* constrîngere colaterală *specială* are trei alternative: (1) trebuie să respingă *toate* constrîngerile colaterale; (2) trebuie să dea o altă explicație chestiunii existenței constrîngerilor colaterale morale mai degrabă decît o simplă structură teleologică de maximizare, o explicație care nu implică prin ea însăși constrîngerea colaterală libertariană; sau (3) trebuie să accepte ideea fundamentală puternică despre caracterul distinct al indivizilor și, cu toate acestea, să pretindă că agresiunea comisă împotrivă celorlalți este compatibilă cu această idee fundamentală. În felul acesta, avem schița promițătoare a unui argument de la forma morală la conținutul moral: forma moralității include pe F (constrîngeri colaterale morale); cea mai bună explicație[6] a lui F este p (o afirmare puternică a caracterului distinct al indivizilor); iar din p decurge un anumit conținut moral, și anume constrîngerea libertariană. Constrîngerea libertariană nu constă, însă, în *întregime* din conținutul moral pe care ni-l dă acest argument, care insistă asupra faptului că există indivizi distincți, fiecare cu *propria sa* viață. Ea va interzice sacrificarea unei persoane în beneficiul alteia. Alți pași în argumentare ar fi necesari pentru a interzice agresiunea paternalistă: folosirea sau amenințarea cu forța în avantajul persoanei împotriva căreia se exercită forța. Acesta este motivul pentru care trebuie să insistăm asupra faptului că există indivizi distincți, fiecare *trăindu-și* propria viață.

Se susține adesea că este nevoie de un principiu de neagresiune pentru a reglementa relațiile dintre națiuni. Ce deosebire se presupune că există între indivizi suverani și națiuni suverane care să facă acceptabilă agresiunea între indivizi? De ce indivizii, prin intermediul guvernului lor, să poată face altor indivizi ceea ce nici o națiune nu poate să facă alteia? Există un motiv și mai puternic care pledează împotriva agresiunii între indivizi; spre deosebire de națiuni, indivizii nu conțin în calitate de părți

componente alți indivizi, care ar putea să intervină în mod legitim spre a-i proteja sau apăra.

Nu voi cerceta aici în amănunt un principiu care interzice agresiunea fizică, dar voi face observația că acest principiu nu interzice folosirea forței pentru a ne apăra de cineva care constituie o amenințare, chiar dacă acesta este nevinovat și nu merită să fie pedepsit. O *amenințare nevinovată* este aceea pe care o produce cineva care este fără vina lui agent cauzal într-un proces și care ar fi agresor, dacă s-ar decide să devină un astfel de agent. Dacă cineva se folosește de un terț pentru a-ți pricinui un rău, acel terț este nevinovat, deși constituie pentru tine o amenințare; dacă s-ar fi decis să acționeze singur împotriva ta ar fi fost un agresor. Chiar dacă terțul ar supraviețui atacului, ești îndreptățit să-l anihilezi înainte ca el să te omoare? Prohibirile libertariene sînt formulate de obicei în așa fel încît să interzică folosirea violenței asupra persoanelor nevinovate. Dar amenințările nevinovate cred că sînt chestiuni cărora trebuie să li se aplice principii diferite[7]. Așadar, o teorie completă trebuie să formuleze, de asemenea, constrîngeri *diferite* asupra reacției la amenințările nevinovate. Alte complicații apar în legătură cu *scuturile nevinovate ale amenințărilor*, acele persoane nevinovate care nu constituie, ele însele, vreo amenințare, dar care sînt în așa fel plasate încît vor fi vătămate de către singurele mijloace disponibile pentru a opri amenințarea. Astfel de scuturi nevinovate ale amenințărilor sînt persoanele nevinovate care sînt legate de partea din față a tancurilor agresorilor, în așa fel încît tancurile să nu poată fi lovite fără să fie lovite și ele. (Uneori, folosirea forței împotriva indivizilor, cu scopul de a ajunge pînă la agresor, nu acționează asupra unor scuturi nevinovate ale amenințărilor; de exemplu, copilul nevinovat al unui agresor, care este torturat pentru a-l determina pe agresor să se oprească, nu-l *apără* pe părinte.) Ne este permis să-i vătămăm cu bună știință pe acești indivizi transformați în scuturi nevinovate? *Dacă* sîntem îndreptățiți să atacăm un agresor și să vătămăm un scut nevinovat, atunci de ce să nu poată și acesta din urmă să riposteze în autoapărare (presupunînd că nu poate să-l atace pe agresor)? Avem aici două persoane care se luptă în autoapărare? În mod asemănător, dacă folosești forța împotriva unei amenințări inocente la adresa ta, devii și tu, prin aceasta, o amenințare nevinovată față de acea amenințare? Poate acum celălalt să folosească într-un mod îndreptățit o forță suplimentară împotriva ta (pre-

supunînd că el poate să facă aceasta, totuşi nu poate să împiedice amenințarea inițială)? Tatonez aici aceste probleme incredibil de grele, doar pentru a observa că o concepție care afirmă că face din nonagresiune punctul său central trebuie să le rezolve la un moment dat în mod explicit.

CONSTRÎNGERI ŞI ANIMALE

Putem clarifica statutul şi implicațiile constrîngerilor morale colaterale, dacă luăm în considerare ființe pentru care astfel de constrîngeri colaterale puternice (sau nici un fel de constrîngeri) nu sînt socotite, de obicei, ca fiind proprii: şi anume, animalele. Există limite în privința a ceea ce putem să le facem acestora? Au animalele statutul moral al unor simple *obiecte*? Se întîmplă ca datorită unor țeluri să nu punem un preț prea mare pe animale? Dar, la urma urmelor, ce anume ne dă dreptul să ne folosim de ele?

Animalele înseamnă şi ele ceva. Unor animale mai evoluate, cel puțin, trebuie să li se acorde o anumită pondere în deliberările oamenilor legate de acțiunile lor. Este greu să se *demonstreze* aceasta. (Este, de asemenea, greu să dovedeşti că oamenii înseamnă ceva!) Mai întîi vom prezenta cîteva exemple şi apoi argumentele. Dacă îți place să pocneşti din degete, poate pe ritmul unei anumite melodii, şi ştii că printr-o anumită legătură cauzală ciudată pocnitul din degete ar produce moartea în mari dureri şi suferințe, sau chiar fără dureri şi dintr-o dată a 10 000 de vaci, care nu sînt ale tale, atunci ar mai fi normal să pocneşti din degete? Există vreun motiv pentru care ar fi greşit din punct de vedere moral să faci asta?

Unii spun că oamenii nu trebuie să facă aşa ceva, pentru că astfel de acte îi abrutizează şi că este probabil să-i facă să ia viețile *persoanelor*, numai din plăcere. Ei spun că aceste acte, care, în sine, nu sînt condamnabile din punct de vedere moral, au urmări morale nedorite. (Lucrurile ar fi diferite, dacă aşa ceva nu ar fi posibil — de exemplu, pentru persoana care ştie despre sine că este singură pe pămînt.) Dar de ce *să existe* astfel de urmări? Dacă în sine este normal să facem tot ceea ce vrem animalelor, indiferent din ce motive, atunci dacă înțelegem în ce constă deosebirea dintre animale şi noi şi ținem seama de ea cînd acționăm, de ce să ne

abrutizeze uciderea animalelor şi de ce să crească probabilitatea ca noi să-i rănim sau să-i ucidem pe alţii? Oare măcelarii comit mai multe crime? (Decît alţii care folosesc cuţitele?) Să ducă plăcerea de a lovi o minge de baseball la creşterea în mod semnificativ a pericolului de a da în cap cuiva? Să nu pot înţelege că oamenii nu sînt mingi de baseball, iar dacă înţeleg aceasta, nu dispare respectiva urmare nedorită? De ce să nu fie valabil acelaşi lucru cînd e vorba de animale? Desigur, este o problemă empirică dacă se produce sau nu urmarea respectivă; dar *puzzle*-ul cu care ne confruntăm acum *este* de ce trebuie să apară o astfel de problemă. Aceasta este o întrebare pe care şi-o pun cel puţin cititorii acestei cărţi, indivizi subtili care pot să traseze distincţii şi să acţioneze în mod diferenţiat în concordanţă cu ele.

Dacă unele animale înseamnă ceva, atunci care sînt acelea, cît de mare este importanţa lor şi cum se poate stabili această importanţă? Să presupunem (şi cred că dovezile sînt evidente) că *sănătatea* concetăţenilor noştri nu este afectată dacă nu mănîncă carne şi că o alimentaţie vegetariană nu ar costa mai mult şi ar fi la fel de sănătoasă. Ceea ce cîştigăm atunci, de pe urma consumării cărnii, ţine de plăcere, de desfătările gustative, de varietatea lor. Nu pretind că acestea nu sînt într-adevăr plăcute, delicioase şi interesante. Întrebarea este: *contează mai mult* aceste plăceri, sau, mai degrabă, cîştigul marginal obţinut prin consumarea cărnii animalelor şi nu doar a plantelor, decît ponderea morală care trebuie recunoscută vieţii şi suferinţei animalelor? Dat fiind că animalele trebuie să însemne ceva, este mai mare cîştigul suplimentar obţinut prin consumarea lor şi nu a produselor nonanimaliere decît costul moral? Cum am putea răspunde la aceste întrebări?

Am putea încerca să examinăm cazuri comparabile, extinzînd asupra cazului nostru judecăţile pe care le facem asupra lor. De exemplu, am putea examina cazul vînătorii, unde presupun că nu este normal să vînezi şi să omori animale numai pentru a te distra. Să fie vînătoarea un caz aparte, deoarece hăituirea, rănirea şi uciderea animalelor reprezintă *obiectul* ei şi ceea ce ne face plăcere? Să presupunem atunci că îmi face plăcere să mişc un bătător de baseball. Întîmplarea face ca în faţa mea să fie o vacă. Mişcarea bătătorului, din păcate, ar strivi capul vacii. Dar nu *asta* ar fi plăcerea pe care o urmăresc, plăcerea este folosirea muşchilor mei, mişcarea corectă ş.a.m.d. Este neplăcut că un efect colateral (nu

un mijloc) al acțiunii mele este zdrobirea capului animalului. Bineînțeles, aș putea renunța la mișcarea bătătorului și, în schimb, aș putea să fac aplecări în față și să-mi ating cu degetele de la mîini degetele de la picioare, sau orice alt exercițiu. Dar aceasta nu ar fi la fel ca mișcarea bătătorului, nu aș avea aceeași plăcere, nu aș fi la fel de încîntat. Se pune întrebarea: ar fi bine, pentru mine, să mișc bătătorul pentru a obține plăcerea *suplimentară* a mișcării sau să mă dedau celei mai bune activități alternative disponibile care nu implică rănirea animalului? Să presupunem că nu numai în momentul de față se pune chestiunea de a renunța la plăcerile speciale ale balansării bătătorului de baseball; să presupunem că în fiecare zi apare aceeași situație cu un alt animal. Există vreun principiu care ne-ar permite să ucidem animale și să le mîncăm carnea pentru plăcerea suplimentară pe care o aduce aceasta, dar care să nu ne permită să mișcăm bătătorul pentru plăcerea suplimentară pe care o aduce mișcarea? Cum ar arăta acest principiu? (Este aceasta o analogie mai bună pentru consumarea cărnii? Animalul este omorît pentru a scoate din el un os din care să se facă cele mai bune bătătoare pentru baseball; cele făcute din alte materiale nu produc exact aceeași plăcere. Este normal să omori animalul pentru a obține plăcerea *suplimentară* pe care ți-o produce folosirea unui bătător făcut din osul lui? Ar fi mai acceptabil din punct de vedere moral dacă ai putea angaja pe cineva care să ucidă în locul tău?)

Exemple și întrebări de felul acestora ar putea să ajute pe cineva să-și dea seama ce punct sensibil vrea să delimiteze *el*, ce poziție dorește să ocupe. Exemplele acestea se confruntă, totuși, cu limitele obișnuite ale consistenței argumentelor; ele nu ne spun, atunci cînd se produce un conflict, ce punct de vedere să schimbăm. Dacă nu reușim să concepem un principiu prin care să distingem balansarea bătătorului de omorîrea și consumarea animalului, s-ar putea să decidem că, în fond, este normal să balansăm bătătorul. Mai mult decît atît, invocarea unor cazuri asemănătoare nu ne ajută prea mult să atribuim o pondere morală precisă diferitelor feluri de animale. (În Capitolul 9 discutăm mai pe larg dificultățile de a impune o concluzie morală prin recursul la exemple.)

În prezentarea acestor exemple scopul meu este de a urmări noțiunea de constrîngeri colaterale morale și nu problema consumării cărnii animalelor. Deși aș spune că din punctul meu de vedere beneficiile suplimentare pe care le pot avea americanii

astăzi pe seama consumului de carne *nu* justifică sacrificarea animalelor. Așadar nu ar trebui să mîncăm carne. Un argument omniprezent, care nu este lipsit de legătură cu noțiunea de constrîngeri colaterale, merită să fie menționat: pentru că oamenii mănîncă carne ei cresc mai multe animale decît ar crește dacă ar lipsi această practică. A exista pentru un timp este mai bine decît a nu exista deloc. Deci (conchide argumentul) animalele sînt într-o stare mai bună pentru că avem obiceiul să le mîncăm carnea. Deși nu acesta este obiectivul nostru, din fericire se dovedește că noi, într-adevăr, tot timpul le producem un beneficiu. (Dacă gusturile s-ar schimba și oamenii n-ar mai considera că este plăcut să mănînce carne, aceia care sînt preocupați de bunăstarea animalelor s-ar mai îndeletnici cu aceeași sarcină neplăcută și ar continua să le mănînce carnea?) Cred că nu voi fi prost înțeles ca făcînd afirmația că animalelor trebuie să li se dea aceeași pondere morală ca și oamenilor, dacă aș face observația că argumentul analog despre oameni nu ar fi prea convingător. Ne putem imagina că problemele demografice determină pe fiecare cuplu sau grup să limiteze cîți copii vor avea la un anumit număr fixat dinainte. Un cuplu oarecare, după ce a ajuns să aibă acel număr de copii, propune să aibă un copil în plus și să dispună de el la trei ani (sau douăzeci și trei) prin sacrificarea lui sau prin folosirea lui pentru un anumit scop gastronomic. Ca justificare, observă că respectivul copil nu va exista deloc dacă nu se permite aceasta; și cu siguranță, pentru copil este mai bine să existe pentru un anumit număr de ani. Oricum, odată ce o persoană există, faptul că nici măcar aceia care au creat-o nu-i pot face orice reprezintă un cîștig net și compatibil cu existența sa globală. O persoană are drepturi, chiar împotriva acelora al căror țel, atunci cînd au creat persoana respectivă, a fost de a viola aceste drepturi. Ar merita să urmărim obiecțiile morale împotriva unui sistem care permite părinților să comită orice act care vine în sprijinul deciziei lor de a avea un copil și care îl lasă pe copil într-o stare mai bună decît dacă nu s-ar fi născut.[8] (Unii vor considera că singurele obiecții provin din greutățile acordării corecte a permisiunii.) De îndată ce există, și animalele pot să aibă drepturi legate de felul de a fi tratate. Acestea pot foarte bine să aibă o pondere mai mică decît a oamenilor. Dar faptul că unele animale au fost produse numai pentru că cineva vrea să le facă ceva care ar viola unul dintre aceste drepturi, nu arată că dreptul respectiv nu există deloc.

Să examinăm următoarea poziție (prea minimală) cu privire la tratamentul aplicat animalelor. Pentru a ne putea referi ușor la această poziție, să o denumim „utilitarism pentru animale, kantianism pentru oameni". Ea spune: (1) maximizați fericirea totală a tuturor viețuitoarelor; (2) stabiliți constrîngeri colaterale stringente asupra a ceea ce se poate face ființelor umane. Ființele umane nu pot fi folosite sau sacrificate pentru folosul altora; animalele pot fi folosite sau sacrificate pentru folosul altor oameni sau animale *numai dacă* avantajele sînt mai mari decît pierderea provocată. (Această enunțare inexactă a poziției utilitariste este o bună aproximație pentru scopurile noastre și poate fi folosită mai ușor în discuție.) Se poate acționa numai dacă avantajul total este mai mare decît pierderea provocată animalelor. Această concepție utilitaristă consideră animalele la fel cum utilitarismul normal consideră persoanele. Urmîndu-l pe Orwell, am putea sintetiza această concepție astfel: *toate animalele sînt egale, dar unele sînt mai egale decît altele.* (Nimeni nu poate fi sacrificat decît pentru un avantaj total mai mare; dar persoanele nu pot fi sacrificate deloc, sau numai în condiții mult mai stringente și niciodată pentru avantajul animalelor nonumane. (1) de mai sus are în interpretarea mea doar înțelesul de a exclude acele sacrificări ce nu corespund standardului utilitarist și nu de a acredita un scop utilitarist. Vom numi această poziție utilitarism negativ.)

Putem formula argumente în favoarea însemnătății animalelor pe care le îndreptăm împotriva susținătorilor unor concepții diferite. Filozofului moral „kantian", care impune constrîngeri colaterale stringente asupra a ceea ce poate să i se facă unei persoane, îi putem spune:

Considerați utilitarismul neadecvat pentru că permite ca un individ să fie sacrificat pentru altul ș.a.m.d., neglijînd prin aceasta limitările stringente asupra modului în care poți să te porți legitim cu persoanele. Dar *ar putea* să existe ceva intermediar din punct de vedere moral între persoane și pietre, ceva fără astfel de limitări stringente asupra faptului de a fi tratat și cu toate acestea să nu fie tratat doar ca un obiect? Am putea crede că prin eliminarea sau diminuarea unor caracteristici ale persoanelor am obține acest gen intermediar. (Sau poate că ființe cu un statut moral intermediar sînt obținute prin înlăturarea unora dintre caracteristicile noastre și adăugarea altora foarte diferite de ale noastre.)

Este plauzibil ca animalele să fie ființele intermediare și utilitarismul — poziția intermediară. Putem ataca această chestiune dintr-un unghi

puțin diferit. Utilitarismul admite atît că fericirea este tot ceea ce contează din punct de vedere moral cît și că toate ființele sînt interșanjabile. Această conjuncție nu este adevărată despre persoane. Dar nu este adevărat utilitarismul (negativ) despre oricare dintre ființele despre care conjuncția este adevărată și nu este el valabil în legătură cu animalele?

Utilitaristului îi putem spune:

Dacă numai experiențele plăcerii, durerii, fericirii ș.a.m.d. (și capacitatea pentru aceste experiențe) sînt relevante din punct de vedere moral, atunci animalele trebuie incluse în calculele morale în măsura în care ele au *realmente* aceste capacități și experiențe. Construiți o matrice în care liniile reprezintă politici sau acțiuni alternative, coloanele reprezintă organisme individuale diferite și fiecare intrare reprezintă utilitatea (plăcerea netă, fericirea) pentru organism la care conduce politica. Teoria utilitaristă evaluează fiecare politică prin suma intrărilor în liniile ei și ne îndrumă să realizăm o acțiune sau să adoptăm o politică a cărei sumă este maximă. Fiecare coloană este socotită ca avînd pondere egală și este luată în considerare o singură dată, indiferent dacă în acea coloană figurează o persoană sau un animal nonuman. Deși structura concepției le tratează în mod egal, animalele ar putea să ocupe un loc mai puțin important în decizii, datorită unor caracteristici ale lor. Dacă animalele sînt mai puțin apte pentru plăcere, durere, fericire decît oamenii, intrările matricei în coloanele animalelor vor fi mai joase în general decît acelea din coloanele oamenilor. În acest caz, în deciziile finale pe care trebuie să le luăm ele vor fi factori mai puțin importanți.

Unui utilitarist i-ar fi greu să refuze animalelor acest gen de tratare egală. Pe ce temeiuri ar putea el să deosebească efectiv fericirea oamenilor de aceea a animalelor, pentru a lua în considerare numai pe cea dintîi? Chiar dacă experiențele nu sînt introduse în matricea utilității, dacă nu sînt deasupra unui anumit prag, cu siguranță că *unele* experiențe ale animalelor, comparate cu unele experiențe ale oamenilor, sînt mai mari decît acceptă un utilitarist. (Să comparăm un animal care este ars de viu, neanesteziat cu o neplăcere ușoară a unei persoane.) Putem observa că Bentham ia în considerare *realmente* în mod egal fericirea animalelor, chiar în felul explicat de noi aici.[9]

Din perspectiva principiului „utilitarism pentru animale, kantianism pentru oameni", animalele vor fi folosite spre binele altor animale și oameni, dar oamenii nu vor fi niciodată folosiți (vătămați, sacrificați) împotriva voinței lor, spre binele animalelor.

Nimic nu poate fi pricinuit persoanelor de dragul animalelor. (Inclusiv pedepse pentru violarea legilor care interzic cruzimea față de animale?) Este aceasta o consecință acceptabilă? Nu pot fi salvate 10 000 de animale de la o suferință cumplită, pricinuind unei persoane, care nu a cauzat suferința animalelor, o ușoară neplăcere? Simțim că o constrîngere colaterală nu este absolută atunci cînd *oamenii* sînt aceia care pot fi salvați de la o suferință chinuitoare. Așadar, poate că o constrîngere colaterală este atenuată, de asemenea, deși nu prea mult, cînd suferința animalelor este în joc. Utilitarismul total (pentru animale *și* pentru oameni, luați împreună) merge mai departe și susține că, *ceteris paribus*, putem pricinui o anumită suferință unei persoane, pentru a evita o suferință (puțin) mai mare unui animal. Mi se pare că acest principiu permisiv este inacceptabil de tare, chiar atunci cînd scopul este de a evita ca o persoană să sufere mai mult!

Teoria utilitaristă este stînjenită de posibilitatea existenței monștrilor utilitariști care cîștigă mult mai mult pe seama sacrificării celorlalți, decît pierd aceștia din urmă. Pentru că, într-un mod inacceptabil, teoria pare să ceară ca noi toți să fim sacrificați în stomacul monstrului, pentru a crește utilitatea totală. În mod asemănător, dacă oamenii obțin utilitate pe seama animalelor și întotdeauna obțin o utilitate compensatorie mare din fiecare sacrificare a unui animal, simțim că principiul „utilitarismul pentru animale, kantianismul pentru oameni“ face ca animalele să fie prea subordonate față de persoane prin aceea că cere (sau permite) ca aproape întotdeauna animalele să fie sacrificate.

Din moment ce singurul lucru care contează este fericirea și suferința animalelor, ar susține concepția utilitaristă că este normal să ucizi fără durere animalele? Ar fi normal, din punct de vedere utilitarist, să ucizi *oameni* fără durere, noaptea, dacă nu au fost anunțați mai întîi? Utilitarismul este în mod notoriu absurd în privința deciziilor, acolo unde *numărul* persoanelor este în discuție. (În această chestiune, trebuie să recunoaștem, că este greu de dobîndit o concepție înțeleaptă.) Maximizarea fericirii generale cere să continui să adaugi persoane atîta timp cît utilitatea lor netă este pozitivă și este suficientă pentru a compensa pierderea de utilitate pe care prezența lor o cauzează altora. Maximizarea utilității medii permite unei persoane să ucidă pe oricine altcineva, dacă aceasta i-ar produce extazul și, în felul acesta, o bucurie peste medie. (Să nu spuneți că nu trebuie să ucidă pentru că după moar-

tea lui media ar scădea mai jos decît dacă nu i-ar fi omorît pe toţi ceilalţi.) Este normal să omori pe cineva, dacă îl înlocuieşti imediat cu altcineva (avînd un copil sau, în stilul ştiinţifico-fantastic, creînd un om matur) care va fi la fel de fericit precum ar fi fost pentru tot restul vieţii persoana pe care ai ucis-o? La urma urmelor, nu ar fi nici o diminuare netă în utilitatea totală şi nici măcar nici o schimbare în profilul distribuţiei ei. Oare noi interzicem crima numai pentru a preîntîmpina sentimentele de *teamă* din partea victimelor potenţiale? (Şi cum explică un utilitarist obiectul temerilor acestora şi cum şi-ar întemeia realmente utilitaristul o politică pe ceea ce el trebuie să susţină că este o frică iraţională?) Este clar că un utilitarist trebuie să-şi completeze concepţia pentru a da seamă de astfel de probleme; poate că va descoperi că teoria suplimentară devine teoria principală şi va alunga consideraţiile utilitare într-un ungher.

Dar nu este utilitarismul adecvat cel puţin în cazul animalelor? Nu cred. Dar dacă nu numai experienţele pe care le trăiesc animalele sînt relevante, atunci ce altceva este? Aici chestiunea este foarte încîlcită. Cît de mult trebuie să fie respectată viaţa unui animal şi cum putem decide aceasta? Trebuie să introducem şi o noţiune de existenţă nedegradată? Ar fi normal să folosim tehnici de inginerie genetică pentru a produce sclavi naturali care să fie mulţumiţi cu soarta lor? Sclavi-animale naturali? Aceasta să fi fost domesticirea animalelor? Nici măcar pentru animale utilitarismul nu ne satisface, dar hăţişul întrebărilor ne descurajează.

MAŞINA DE PRODUS TRĂIRI

Alte probleme importante apar atunci cînd ne întrebăm ce mai prezintă importanţă în afara felului în care oamenii simt „din interior" trăirile lor. Să presupunem că ar exista o maşină de produs trăiri care ţi-ar produce orice trăire doreşti. Neuropsihologii ar putea să-ţi stimuleze creierul în aşa fel încît să gîndeşti şi să simţi că scrii un roman important, sau că îţi faci un prieten, sau că citeşti o carte interesantă. Tot timpul ai pluti într-un bazin, cu electrozi ataşaţi de creier. Te-ai conecta la această maşină a vieţii, programîndu-ţi dinainte experienţele vieţii? Dacă eşti îngrijorat că pierzi experienţe pe care le doreşti, putem presupune că întreprinderi comerciale au cercetat în mod complet vieţile multor

altora. Poți alege din biblioteca lor astfel de experiențe sau le poți combina, selectînd experiențele de viață pentru, să zicem, următorii doi ani. După ce au trecut doi ani, ai zece minute sau zece ore în afara bazinului pentru a alege trăirile următorilor doi ani. Desigur, în timp ce ești în bazin nu vei ști că ești acolo; vei crede că totul se întîmplă aievea. Alții se pot conecta și ei pentru a avea experiențele pe care le vor, așa încît nu este nevoie să rămîi neconectat pentru a fi la dispoziția lor. (Nu luați în seamă probleme cum ar fi cine pune în funcțiune mașinile dacă fiecare este conectat.) Te-ai conecta? *Ce altceva decît cum simțim viețile noastre din interior poate să aibă importanță pentru noi*? Nici nu trebuie să te abții datorită celor cîteva momente nefericite dintre momentul în care te-ai hotărît și momentul în care te-ai conectat. Ce înseamnă cîteva momente de suferință în comparație cu o viață întreagă de beatitudine (dacă asta este ceea ce ai ales) și de ce să suferi dacă decizia ta *este* cea mai bună?

Ce altceva mai prezintă importanță pentru noi în plus față de experiențele noastre? Mai întîi, vrem să *facem* anumite lucruri și nu doar să avem experiența realizării lor. În cazul anumitor experiențe, numai pentru că vrem în primul rînd să le îndeplinim vrem să avem și trăirile realizării lor sau să ne gîndim că le-am făcut. (Dar *de ce* vrem să facem ceva mai degrabă decît să avem doar senzația că am făcut?) Al doilea motiv pentru care nu ne conectăm este că vrem să *fim* într-un anumit fel, să fim un anumit fel de persoană. Cineva care face pluta într-un bazin este ceva nedeterminat. Nu există nici un răspuns la întrebarea ce fel de persoană este aceea care a stat mult timp în bazin. Este curajos, bun, inteligent, spiritual, iubitor? Nu numai că este dificil să discernem, dar nu există nici un fel determinat de a fi al acelei persoane. Conectarea la o mașină este un gen de sinucidere. Unora, prinși în capcană de o imagine, li se va părea că, în ceea ce ne privește, nimic nu contează decît în măsura în care se reflectă în experiențele noastre. Dar, să fie oare surprinzător că pentru noi este important ce *sîntem noi*? De ce să ne preocupe doar cum ne umplem timpul și nu ce sîntem noi?

În al treilea rînd, cuplarea la o mașină de produs trăiri ne limitează la o realitate făcută de om, la o lume care nu este mai adîncă și mai importantă decît aceea pe care o pot construi oamenii.[10] Nu există nici o legătură *adevărată* cu nici o realitate mai adîncă, deși experiența ei poate fi simulată. Multe persoane doresc să rămînă

deschise față de o astfel de legătură care are o semnificație mai adîncă.* Aceasta lămurește intensitatea conflictului asupra drogurilor psihoactive, pe care unii le consideră ca pe niște simple mașini de produs trăiri locale, iar alții le socotesc ca pe niște mijloace de accedere la o realitate mai adîncă; ceea ce unii consideră ca fiind echivalentul abandonului în fața mașinii de produs trăiri, alții socotesc a fi urmarea unuia dintre motivele pentru a *nu* ceda!

Am aflat că există ceva în plus față de trăiri care prezintă importanță pentru noi, imaginîndu-ne o mașină de produs trăiri și dîndu-ne apoi seama că nu am folosit-o. Putem continua să ne imaginăm un șir de mașini, fiecare proiectată pentru a umple lacunele sugerate pentru mașinile de mai înainte. De exemplu, din moment ce mașina de produs trăiri nu satisface dorința noastră de a *fi* într-un anumit fel, să ne imaginăm o mașină de transformat care ne face orice fel de persoană am vrea să fim (compatibilă cu păstrarea identității noastre). Desigur, nu am folosi mașina de transformat pentru a deveni așa cum am dori, după care ne-am conecta la mașina de produs trăiri!** Așadar, există ceva în plus față de trăirile noastre *și* de ceea ce sîntem care prezintă importanță. Motivul nu este pur și simplu că trăirile sînt irelevante față de ceea ce

---

* Concepțiile religioase tradiționale diferă în prezența *problemei* contactului cu o realitate transcendentă. Unii spun că acest contact produce extazul etern sau Nirvana, dar ei nu l-au deosebit suficient de o simplă funcționare *foarte* îndelungată a mașinii de produs trăiri. Alții cred că este intrinsec dezirabil să împlinești voința unei ființe superioare care ne-a creat pe toți, deși putem presupune că nimeni nu ar crede așa ceva dacă am descoperi că am fost creați ca obiect de amuzament de un copil supraputernic dintr-o altă galaxie sau alt univers. Totuși, alții își imaginează o contopire finală cu o realitate mai înaltă, lăsînd neclară dezirabilitatea ei, sau unde *ne* așază această contopire.

** Unii nu ar folosi deloc mașina de transformat; seamănă cu o *înșelătorie*. Dar folosirea o singură dată a mașinii de transformat nu ar elimina toate provocările; pentru noi și în noua postură ar continua să existe obstacole pe care trebuie să le biruim, un nou platou de unde să aspirăm chiar mai sus. Și este acest platou mai puțin meritat decît acela oferit prin zestrea genetică și mediu în primii ani ai copilăriei? Dar dacă mașina de transformat ar putea fi folosită oricît de des, în așa fel încît am putea realiza orice apăsînd pe un buton care ne-ar transforma în cineva care ar putea să o facă mai ușor, nu ar mai exista limite pe care să fim *nevoiți* să le forțăm sau să încercăm să le depășim. Ne-ar mai rămîne ceva *de făcut*? Oare unele concepții teologice îl așază pe Dumnezeu în afara timpului pentru că o ființă omniscientă și omnipotentă nu ar putea să-și umple zilele?

sîntem. Pentru că mașina de produs trăiri ar putea fi limitată să furnizeze numai trăiri posibile genului de persoană conectată la această mașină. Oare motivul pe care-l căutăm acum să fie acela că vrem ca ființa noastră să însemne ceva în lume? Să luăm în considerare, atunci, mașina de rezultate, care produce orice rezultat pe care l-ai produce prin activitatea ta și introduce inputul tău în orice activitate care se combină cu a ta. Nu vom urmări aici detaliile fascinante ale acestei mașini sau ale altora. Ceea ce este cel mai tulburător în legătură cu aceste mașini este că ele trăiesc viața noastră pentru noi. Este greșit să căutăm *anumite* funcții suplimentare dincolo de ceea ce fac mașinile pentru noi? Poate că ceea ce dorim este să trăim (un verb activ) noi înșine, în contact cu realitatea. (Iar mașinile nu pot să trăiască *pentru* noi.) Fără să dezvolt implicațiile acestui punct de vedere, care cred că se leagă în mod surprinzător de problema liberului arbitru și de abordările cauzale ale cunoașterii, trebuie să observăm doar complexitatea problemei discutate: ce altceva are importanță *pentru indivizi* în afara trăirilor lor. Pînă nu vom găsi un răspuns satisfăcător și nu vom stabili că acest răspuns nu se aplică *și* animalelor, nu putem pretinde în mod rezonabil că numai trăirile pe care le simt animalele sînt suficiente pentru a limita ceea ce le putem face noi acestora.

SUBDETERMINAREA TEORIEI MORALE

Ce deosebește persoanele de animale? De ce există constrîngeri riguroase asupra felului în care pot fi tratate persoanele și nu și asupra felului în care pot fi tratate animalele?[11] S-ar putea ca ființe dintr-o altă galaxie să stea față de *noi* în aceeași relație în care se consideră de obicei că stăm noi față de animale și dacă este așa, ar avea acele ființe vreo justificare pentru a ne trata ca pe niște mijloace în manieră utilitaristă? Sînt dispuse oare organismele pe o anumită scală ascendentă, în așa fel încît fiecare să poată fi sacrificat sau făcut să sufere pentru ca acele organisme care nu se află mai jos pe scală, să poată dobîndi un beneficiu total mai mare?* O astfel de concepție ierarhică elitistă ar deosebi trei statute morale (care formează o partiție a intervalelor pe scală):

---

* Trecem peste dificultățile determinate de decizia *unde* să așezăm un organism pe scală și de comparațiile dintre specii. Cum să decidem unde stă

Statutul 1: Ființa nu poate fi sacrificată, vătămată ș.a.m.d., spre binele altui organism.
Statutul 2: Ființa poate fi sacrificată, vătămată ș.a.m.d. numai spre binele unor ființe care se află mai sus pe scală, dar nu în favoarea unor ființe aflate la același nivel.
Statutul 3: Ființa poate fi sacrificată, vătămată ș.a.m.d. spre binele altor ființe care se află la același nivel sau la nivele mai înalte pe scală.

Dacă animalele au statutul 3 iar noi statutul 1, cine are statutul 2? Poate că *noi* avem statutul 2! Este interzis din punct de vedere moral să-i folosești pe oameni ca mijloace pentru avantajul altora sau este doar interzis să-i folosești spre binele altor *oameni*, adică, pentru ființe aflate la același nivel?* Este posibil ca în concepțiile obișnuite să avem mai mult decît o singură diviziune morală semnificativă (cum este aceea între persoane și animale) și *s-ar putea să întîlnim cealaltă fațetă a ființelor umane*? Unele concepții teologice susțin că lui Dumnezeu îi este permis să sacrifice oameni pentru propriile sale scopuri. Ne-am putea imagina, de asemenea, oameni care întîlnesc ființe de pe o altă planetă, care au parcurs în

---

o specie pe scală? Dacă un organism este anormal va fi plasat la nivelul speciei sale? Este o anomalie că s-ar putea să fie interzis să tratăm într-un mod similar două organisme identice (ele ar putea chiar să fie identice în ceea ce privește aptitudinile din trecut ca și cele din viitor) pentru că unul este un membru normal al unei specii, iar celălalt este un membru subnormal al unei specii plasate într-o poziție mai înaltă pe scală? Iar problemele comparațiilor interpersoanale în interiorul aceleiași specii pălesc în fața acelora ale comparațiilor între specii.

* Unii ar spune că aici avem un punct de vedere teleologic, acordînd ființelor umane valoare infinită în raport cu alte ființe umane. Dar o teorie teleologică prin care este maximizată valoarea totală nu va interzice sacrificarea unor oameni în favoarea altor oameni. Sacrificarea unora de dragul altora nu ar produce un cîștig net, dar nu ar fi nici o pierdere netă. Din moment ce o teorie teleologică, prin care i se atribuie pondere egală vieții fiecărei persoane, exclude doar o reducere a valorii totale (a cere ca fiecare act să producă un *cîștig* în valoarea totală ar exclude acte neutre), teoria *ar permite* sacrificiul unei persoane în favoarea alteia. Fără expediente asemănătoare acelora menționate mai înainte, cum ar fi, de exemplu, folosirea expresiilor indexicale în țelurile evaluate în mod infinit, sau atribuind anumitor țeluri (care reprezintă constrîngerile) un ordin mai *înalt* de infinitate decît altora (chiar dacă aceasta nu prea merge și detaliile sînt foarte încurcate), concepțiile care încorporează statutul 2 nu par să fie reprezentabile drept concepții teleologice. Aceasta ilustrează remarca noastră anterioară că „teleologicul“ și „constrîngerea colaterală“ nu epuizează structurile posibile ale unei doctrine morale.

copilăria lor „stadii“ ale dezvoltării morale pe care psihologii noștri care studiază dezvoltarea psihicului le pot identifica. Aceste ființe pretind că toți continuă să parcurgă alte paisprezece stadii care urmează unul după altul, fiecare fiind necesar pentru a intra în următorul. Totuși, ele nu ne pot explica nouă (primitivi cum sîntem) conținutul și modurile de raționare ale acestor stadii ulterioare. Aceste ființe pretind că putem fi sacrificați pentru binele lor, sau, cel puțin, pentru a conserva capacitățile lor mai înalte. Ele spun că văd acest adevăr acum, cînd au ajuns la maturitatea lor morală, deși nu și-au dat seama de adevărul acestui punct de vedere cînd erau copii, adică la acel nivel care este cel mai înalt nivel al dezvoltării noastre morale. (O poveste ca aceasta ne reamintește, probabil, că un șir de stadii de dezvoltare, fiecare o condiție prealabilă pentru următorul, poate, după un anumit punct, mai degrabă să se deterioreze decît să progreseze. Nu ar fi lipsit de noimă să se atragă atenția că pentru a atinge un stadiu trebuie să fi trecut, mai întîi, prin alte stadii.) Concepțiile morale pe care le împărtășim permit sacrificiul nostru de dragul capacităților mai înalte, inclusiv cele morale, ale acestor ființe? Nu este ușor să separăm această decizie de efectele epistemologice ale ideii că există astfel de autorități morale care se deosebesc de noi, atîta timp cît admitem că, fiind failibili, putem greși. (S-ar produce un efect asemănător chiar dacă s-ar întîmpla să nu știm de fapt ce concepție ar împărtăși aceste ființe.)

Ființele care ocupă poziția intermediară 2 vor fi sacrificabile, dar *nu* în favoarea ființelor de la același nivel sau de la niveluri inferioare. Dacă nu întîlnesc niciodată ființe situate mai sus în ierarhie sau nu știu de existența lor sau nu le afectează, atunci *ele* vor ocupa nivelul cel mai înalt în fiecare situație pe care o întîlnesc și asupra căreia deliberează. Va fi ca și cum o constrîngere colaterală *absolută* interzice ca ele să fie sacrificate pentru indiferent ce scop. Două teorii morale foarte diferite, teoria ierarhică elitistă, care îi plasează pe oameni în starea 2, și teoria constrîngerii-colaterale-absolute, produc exact aceleași judecăți morale pentru situațiile cu care oamenii s-au confruntat în realitate și dau o justificare la fel de bună pentru (aproape) toate judecățile morale pe care le-am făcut. („Aproape toate“, pentru că facem judecăți despre situații ipotetice și acestea pot să includă unele „superființe“ complicate de pe o altă planetă.) Aceasta nu este concepția filozofului despre două teorii alternative care dau seamă la fel de bine de toate faptele *posibile*. Nici nu este pur și simplu

pretenţia că prin diferite expediente o concepţie bazată pe ideea de constrîngere colaterală poate fi redată sub forma unei concepţii bazate pe ideea de maximizare. Mai degrabă, cele două teorii alternative dau seamă de toate faptele reale, legate de cazurile pe care le-am întîlnit pînă acum; totuşi, ele diferă în mod semnificativ în cazul anumitor situaţii ipotetice.

Nu ne-ar mira dacă am descoperi că este greu să decidem în ce teorie să credem. Căci nu am fost obligaţi să ne gîndim la aceste situaţii; ele nu sînt situaţiile care au modelat concepţiile noastre. Cu toate acestea, problema nu este doar dacă fiinţe superioare pot să ne sacrifice pentru binele lor. Problema este, de asemenea, ce trebuie să facem *noi*. Pentru că dacă există astfel de fiinţe, punctul de vedere ierarhic elitist *nu* se prăbuşeşte în concepţia „kantiană" a constrîngerii-colaterale, în măsura în care *noi* sîntem cei implicaţi. O persoană nu poate să sacrifice pe unul dintre semenii săi pentru avantajul său, sau al unui alt semen al său, dar poate să sacrifice pe unul dintre semenii săi pentru beneficiul fiinţelor aflate mai sus pe scală? (Vom fi interesaţi, de asemenea, de problema dacă fiinţele aflate mai sus pot să ne sacrifice pentru propriul lor beneficiu.)

PE CE SE BAZEAZĂ CONSTRÎNGERILE?

Astfel de întrebări nu ne presează ca probleme practice (încă?), dar ne obligă să ne gîndim la chestiuni fundamentale legate de bazele concepţiilor noastre morale: în primul rînd, este concepţia noastră morală o concepţie de tipul constrîngerii colaterale sau o concepţie care are o structură ierarhică mai complicată? Iar în al doilea rînd, care sînt caracteristicile persoanelor care determină existenţa constrîngerilor morale asupra felului în care ne putem trata unii pe alţii? Vrem, de asemenea, să înţelegem *de ce* aceste caracteristici se leagă de aceste constrîngeri. (Şi, poate că vrem ca animalele să nu posede aceste caracteristici; sau să nu le posede într-un grad la fel de mare.) S-ar părea că aceste caracteristici ale unei persoane, în virtutea cărora comportamentul altora faţă de ea este supus unor constrîngeri, trebuie să fie ele însele caracteristici valoroase. Cum altfel să înţelegem de ce apare ceva atît de valoros din ele? (Această supoziţie firească merită să fie examinată mai departe.)

Propunerile tradiţionale pentru caracteristicile individualizatoare importante legate de constrîngerile morale sînt următoarele: conştient şi conştient de sine; raţional (capabil să folosească concepte

abstracte, nefiind condiționat să răspundă la stimuli imediați); posedă liber arbitru; este un agent moral capabil să-și ghideze comportamentul pe baza principiilor morale și este capabil să se angajeze într-o limitare reciprocă a conduitei; are suflet. Să trecem peste întrebările cum trebuie să înțelegem în mod exact aceste noțiuni și dacă omul posedă aceste caracteristici și le posedă în mod unic și să căutăm, în schimb, legăturile lor cu constrîngerile morale. Lăsînd la o parte pe ultima de pe listă, fiecare pare să fie insuficientă pentru a stabili legătura cerută. De ce faptul că o ființă este foarte inteligentă sau are spirit de prevedere sau are un coeficient de inteligență deasupra unui anumit prag să fie un motiv pentru a limita în mod specific felul de a o trata? Oare ființe mai inteligente decît noi ar avea dreptul să nu-și impună limite în ceea ce ne privește? Sau, care este semnificația oricărui prag pretins critic? Dacă o ființă poate să aleagă în mod autonom între alternative, există vreun motiv să *fie lăsată* să o facă? Alegerile autonome sînt intrinsec bune? Dacă cineva ar putea să facă numai o dată o alegere autonomă, să spunem că într-o anumită ocazie el alege o înghețată cu o anumită aromă, și ar uita imediat după aceea, ar exista temeiuri puternice pentru a i se permite să aleagă? Faptul că cineva poate fi de acord cu alții cu privire la regulile care guvernează și limitează comportamentele lor arată că el *poate* să respecte acele reguli. Dar nu arată ce limite trebuie respectate în acest scop („a nu te abține să omori“?), sau de ce trebuie respectată în genere o limită.

Este nevoie de o variabilă *M* pentru care trăsăturile enumerate sînt necesare în mod individual, *poate că* suficiente luate împreună (cel puțin am putea vedea ce trebuie să adăugăm pentru a obține *M*) și care are o legătură clară și convingătoare cu constrîngerile morale asupra comportamentului față de cineva care posedă pe *M*. De asemenea în lumina lui *M*, trebuie să putem înțelege de ce alții s-au concentrat asupra trăsăturilor de raționalitate, liber arbitru și acțiune morală. Înțelegerea noastră va fi ușurată, dacă aceste caracteristici nu sînt doar condiții necesare pentru *M*, ci și componente importante ale lui *M* sau mijloace importante pentru *M*.

Dar nu cumva am fost nedrepți abordînd raționalitatea, liberul arbitru și acțiunea morală într-un mod individual și distinct? Luate împreună, nu conduc la ceva a cărui semnificație este clară: o ființă capabilă să formuleze planuri pe termen lung pentru viața sa, capabilă să ia în considerare și să decidă pe baza principiilor abstracte sau a considerațiilor pe care le formulează pentru sine și

deci să nu fie numai jucăria stimulilor imediați, o ființă care limitează propriul său comportament în acord cu anumite principii sau cu o imagine pe care o are despre ce este o viață potrivită pentru sine și pentru alții ș.a.m.d. Oricum, aceasta depășește cele trei caracteristici enumerate. Putem face deosebire în mod teoretic între planificarea pe termen lung și o concepție generală de viață care orientează deciziile particulare, iar cele trei caracteristici sînt baza acestora. Deoarece o ființă poate să posede aceste trei caracteristici, dar să nu poată depăși, totuși, o anumită barieră, care o împiedică să acționeze potrivit termenilor unei concepții generale despre viața sa și despre însemnătatea ei. Așadar, să adăugăm ca pe o trăsătură suplimentară capacitatea de a-și ordona și de a-și orienta viața în conformitate cu o anumită concepție generală pe care o acceptă. O astfel de concepție generală și cunoașterea felului în care acționăm potrivit termenilor ei sînt importante pentru genul de scopuri pe care le formulăm pentru noi înșine și pentru genul de ființe care sîntem noi. Să ne gîndim cît de diferiți am fi (și cît de diferit ar fi tratamentul legitim față de noi) dacă noi toți am fi amnezici, uitînd în fiecare noapte, în timpul somnului, evenimentele zilei precedente. Chiar dacă, în mod întîmplător, cineva ar reînnoda firul în fiecare zi din punctul în care l-a lăsat în ziua anterioară, trăind în concordanță cu o concepție coerentă pe care un individ conștient ar fi putut să o aleagă, el, totuși, nu ar duce felul de viață al celuilalt. Viața sa ar fi asemănătoare cu cealaltă viață, dar nu ar fi completă în același fel.

Care este importanța morală a acestei capacități suplimentare de a-ți forma o imagine a întregii vieți (sau cel puțin a unor părți semnificative din ea) și de a acționa în termenii unei concepții generale despre viața pe care vrei să o trăiești? De ce să nu te amesteci în felul în care altcineva își orînduiește propria sa viață? (Și ce se întîmplă cu aceia care nu-și modelează viețile lor în mod activ, ci se lasă purtați de forțele care se exercită asupra lor?) S-ar putea observa că oricine ar putea să conceapă modelul de viață pe care ai dori să-l adopți. Din moment ce nu se poate prevedea că cineva nu va fi în această situație, este în propriul tău interes să-l lași pe altul să-și urmărească propria sa concepție despre viață așa cum o vede el; poți învăța din exemplul lui, poți să rivalizezi cu el, sau să-l eviți, sau să-l modifici. Acest argument prudent pare insuficient.

Presupun că răspunsul pe care-l căutăm este legat de acea noțiune evazivă și dificilă: sensul vieții. O persoană care își ordo-

nează viața potrivit unui plan general este pe cale de a da sens propriei sale vieți; numai o ființă care are capacitatea de a-și modela astfel viața poate să aibă o viață plină de sens, sau să aspire la ea. Dar chiar presupunînd că am putea elabora și clarifica această noțiune într-un mod satisfăcător, tot am avea de întîmpinat multe întrebări dificile. Capacitatea de a modela în felul acesta viața este ea însăși chiar capacitatea de a avea (sau de a tinde către?) o viață cu sens, sau se mai cere altceva? (Pentru etică, s-ar putea ca atributul de a avea suflet să însemne că ființa năzuiește, sau are capacitatea de a năzui să dea sens propriei sale vieți?). De ce există constrîngeri asupra felului în care putem trata ființele care-și modelează propriile vieți? Sînt oare unele moduri de a le trata incompatibile cu faptul că viața lor are sens? Și chiar dacă lucrurile stau așa, de ce să nu distrugem vieți pline de sens? Sau de ce să nu înlocuim „fericirea“ cu „plinătatea de sens“ în cadrul teoriei utilitariste și să maximizăm punctajul total pe care îl obțin oamenii în privința „plinătății de sens“? Sau, nu cumva, noțiunea de plinătate de sens a unei vieți își face intrarea în etică într-un fel diferit? Să remarcăm că, această noțiune are „aura“ potrivită care ar putea ajuta la umplerea golului dintre „este“ și „trebuie“; pare să se situeze bine față de amîndouă. Să presupunem, de exemplu, că am putea arăta că dacă o persoană ar acționa într-un anumit fel, viața sa ar fi lipsită de sens. Ar fi acesta un imperativ ipotetic sau unul categoric? Am fi oare nevoiți să răspundem la următoarea întrebare: „Dar de ce viața mea să nu fie lipsită de sens?“ Sau, să presupunem că acționînd într-un anumit fel față de alții n-ar fi altceva decît o recunoaștere a faptului că propria viață (și chiar acel fel de a acționa) ar fi lipsite de sens. Nu s-ar putea ca așa ceva, semănînd cu o contradicție pragmatică, să conducă cel puțin la o concluzie de tipul statutului 2 în ceea ce privește constrîngerile colaterale asupra comportamentului față de toate celelalte ființe omenești? Sper ca altă dată să mă iau la trîntă cu aceste probleme și cu altele înrudite cu ele.

ANARHISTUL INDIVIDUALIST

Am examinat problemele importante care stau la baza concepției potrivit căreia constrîngerile colaterale morale limitează felul în care oamenii pot să se poarte unii cu alții. Putem să ne întoar-

cem acum la schema apărării private. Un sistem de apărare privată, chiar atunci cînd o agenție de apărare este dominantă într-un teritoriu geografic, pare să nu fie un stat. Nu oferă protecție fiecăruia din teritoriul său, așa cum face statul, nu are sau nu pretinde genul de monopol asupra folosirii forței necesar unui stat. În terminologia noastră de mai înainte se pare că nu constituie un stat minimal, și nici măcar un stat ultraminimal.

Chiar aceste feluri în care agenția sau asociația de apărare dominantă dintr-un teritoriu eșuează în a se constitui ca stat sînt ținta atacurilor anarhistului individualist *împotriva* statului. Deoarece el susține că atunci cînd statul monopolizează folosirea forței într-un teritoriu și îi pedepsește pe alții care violează monopolul său și atunci cînd statul oferă protecție fiecăruia, forțînd pe unii să cumpere protecție pentru alții, el violează constrîngerile colaterale morale asupra felului în care indivizii pot să fie tratați. Deci, conchide anarhistul, statul însuși este intrinsec imoral. Statul admite că în anumite împrejurări este legitim să pedepsești persoane care violează drepturile altora, deoarece el însuși face aceasta. Cum de își arogă atunci dreptul de a interzice altor indivizi neagresivi, ale căror drepturi au fost violate, să-și facă singuri dreptate? *Ce* drept violează petentul privat al justiției, care să nu fie violat și de către stat, atunci cînd acesta pedepsește? Atunci cînd un grup de persoane se constituie el însuși ca stat și începe să pedepsească *și interzice altora să facă la fel*, există vreun drept pe care ceilalți l-ar viola și pe care grupul de persoane însuși nu-l violează? Cu ce drept, atunci, poate să pretindă statul și demnitarii săi un drept unic (un privilegiu) cu privire la forță și la întărirea acestui monopol? Dacă petentul privat al dreptății nu violează drepturile altcuiva, atunci pedepsirea lui pentru acțiunile sale (acțiuni pe care le execută și funcționarii statului) violează drepturile sale și, prin urmare, violează constrîngeri colaterale morale. Așadar, monopolizarea folosirii forței, în această concepție, este ea însăși imorală, tot așa cum este redistribuirea venitului prin aparatul fiscal obligatoriu al statului. Indivizi pașnici care-și văd de treburile lor nu violează drepturile altora. A te abține de la a cumpăra ceva de la cineva nu constituie o violare a drepturilor acestuia (dacă nu ai contractat în mod specific obligația să cumperi ceva de la el). Deci, continuă argumentul, atunci cînd statul amenință pe cineva cu pedeapsa dacă nu contribuie la apărarea altuia, violează (și funcționarii lui violează) drepturile

sale. Amenințîndu-l cu ceva care ar viola drepturile sale, dacă ar fi comis de către un cetățean particular, ei violează constrîngeri morale.

Pentru a ajunge la ceva care să fie recunoscut ca stat trebuie să arătăm (1) cum apare un stat ultraminimal din sistemul asociațiilor de protecție private; și (2) cum statul ultraminimal se transformă într-un stat minimal, cum dă naștere acelei „redistribuiri" pentru asigurarea generală a serviciilor de protecție care constituie statul minimal. Pentru a arăta că statul minimal este legitim din punct de vedere moral, pentru a arăta că nu este prin el însuși imoral, trebuie să arătăm, de asemenea, că aceste tranziții care apar în (1) și (2) sînt *fiecare* legitime din punct de vedere moral. În restul Părții I a acestei lucrări, arătăm cum se produce fiecare dintre aceste tranziții și că fiecare este permisibilă din punct de vedere moral. Argumentăm că prima tranziție, de la un sistem de agenții de protecție private la un stat ultraminimal, va apărea printr-un proces de tipul mîinii invizibile, într-o modalitate permisibilă din punct de vedere moral, care nu violează drepturile nimănui. În al doilea rînd, argumentăm că tranziția de la un stat ultraminimal la un stat minimal trebuie să se producă într-un mod moral. Ar fi nepermis din punct de vedere moral să se mențină monopolul în statul ultraminimal, fără să se ofere servicii de apărare pentru toți, chiar dacă aceasta cere anumite „redistribuiri". Administratorii statului ultraminimal sînt obligați din punct de vedere moral să producă statul minimal. Ceea ce urmează în Partea I, așadar, este o încercare de a justifica statul minimal. În Partea a II-a, argumentăm că nici un stat *mai* puternic sau *mai* extins decît statul minimal nu este legitim sau justificabil; așadar, Partea I justifică tot ceea ce poate fi justificat. În Partea a III-a, argumentăm că concluzia Părții a II-a nu este una nefericită; că în plus față de faptul că este unicul stat drept, statul minimal nu este lipsit de interes.

CAPITOLUL 4

Prohibire, compensație și risc

INDEPENDENȚII ȘI AGENȚIA DOMINANTĂ DE PROTECȚIE

Să presupunem că un grup mic de persoane trăiește răspîndit într-un grup mai mare și că acesta din urmă are contract cu o singură agenție de protecție, în timp ce primul grup nu are așa ceva. Acești cîțiva independenți (poate chiar unul) impun, în grup sau individual, tuturor celorlalți, inclusiv clienților agenției, respectarea drepturilor lor. Această situație ar fi putut să apară dacă amerindienii nu ar fi fost deposedați de pămînt și dacă unii dintre ei ar fi refuzat să facă parte din societatea constituită de coloniști. Locke a afirmat că nimeni nu poate fi forțat să intre în societatea civilă; unii se pot abține și pot să-și păstreze libertatea stării naturale, chiar dacă majoritatea optează pentru intrarea în societatea civilă (§ 95).[1]

Ce ar putea agenția de protecție și membrii săi să facă în această situație? Ar putea încerca să se separe de independenți, interzicînd celor care au refuzat să renunțe la exercitarea drepturilor de răzbunare și de pedeapsă să intre pe proprietatea lor. Așadar, teritoriul geografic care intră sub jurisdicția asociației de protecție ar arăta ca o bucată de șvaițer, cu granițe deopotrivă interne și externe.* Dar aceasta ar face să persiste probleme acute în legătură

* Posibilitatea de a înconjura un individ prezintă o dificultate pentru o teorie libertariană care ia în considerare proprietatea privată asupra tuturor drumurilor și străzilor, fără nici o cale publică de acces. Cineva poate să prindă în capcană pe altcineva, cumpărînd pămîntul care îl înconjoară, nelăsîndu-i nici o cale de ieșire fără a viola o proprietate. Problema nu se rezolvă spunînd că un individ nu trebuie să meargă sau să fie într-un loc fără să fi primit de la proprietarii din jur dreptul de a trece și de a ieși. Chiar dacă

cu independenții care ar avea la îndemînă mijloace care le-ar permite să recurgă la represalii dincolo de granițele teritoriului respectiv, sau care ar avea elicoptere cu care ar călători direct la răufăcători fără să încalce proprietatea nimănui* ș.a.m.d.

În plus, sau în loc să încercăm să-i izolăm geografic pe independenți, i-am putea pedepsi pentru exercitarea greșită a drepturilor de răzbunare, de pedeapsă și de reclamare a compensației. Unui independent i s-ar permite să continue să-și exercite drepturile în felul lui și așa cum înțelege el într-o situație dată; după aceea, membrii asociației de protecție ar verifica dacă el a acționat greșit sau a exagerat. Dacă și numai dacă el ar fi făcut așa ceva, ei l-ar pedepsi sau i-ar cere compensații.[2]

Dar victima răzbunării criminale și nedrepte a persoanei independente poate să fie nu numai prejudiciată ci și rănită grav și poate chiar ucisă. Trebuie să se aștepte și să se acționeze abia după aceea? Desigur, probabilitatea aplicării greșite de către independent a drepturilor sale poate să fie destul de mare (deși mai mică decît unitatea)

---

lăsăm de-o parte problemele legate de oportunitatea unui sistem care face posibil ca cineva care nu a avut grijă să cumpere drepturi de ieșire să fie prins în capcană într-un singur loc, deși nu a făcut nici un rău care să merite să fie pedepsit, de către un dușman și rău, și bogat (probabil președintele corporației care posedă toate arterele principale locale de circulație), rămîne întrebarea „încotro să iasă?“. Orice măsură de prevedere și-ar lua, oricine poate fi înconjurat de dușmani care își întind capcanele destul de departe. Caracterul adecvat al teoriei libertariene nu poate depinde de existența unor mijloace tehnologice, cum ar fi elicopterele, care pot să ridice pe cineva deasupra înălțimii spațiului aerian privat, pentru a-l transporta fără să violeze dreptul de proprietate. Rezolvăm această problemă prin clauza asupra transferurilor și schimburilor în Capitolul 7.

* În lipsa altor căi de corectare, se poate trece pe pămîntul altuia pentru a obține ceea ce acela este dator să dea sau pentru a-i da ceea ce merită, dacă el refuză să plătească sau să se lase ușor pedepsit. *B* nu violează drepturile de proprietate ale lui *A* asupra portofelului său prin faptul că îl atinge, sau îl deschide dacă *A* refuză să o facă, atunci cînd își recuperează banii pe care *A* îi datorează lui și pe care, totuși, refuză să-i plătească sau să îi dea; *A* trebuie să plătească datoria pe care o are; dacă *A* refuză să-i pună la dispoziție lui *B*, ca modalitate de a-și menține drepturile sale, *B* poate să facă lucruri pe care, în alte împrejurări, nu ar fi îndreptățit să le facă. Așadar, raționamentul Portiei este tot atît de nefiresc atunci cînd susține că Shylock este îndreptățit să ia exact un pfund de carne, dar să nu verse un strop din sîngele lui Antonio, pe cît de nefirească este clemența ei atunci cînd pretinde că pentru a-și salva viața, Shylock trebuie să se convertească la creștinism și să dispună de proprietatea sa într-un fel care lui îi este odios.

pentru a da o justificare asociației de protecție ca să-l oprească pînă stabilește dacă drepturile lui au fost într-adevăr violate de către clientul ei. Nu ar fi aceasta o cale legitimă de protejare a clienților acestor agenții?[3] Nu vor vrea oamenii să facă afaceri numai cu agenții care oferă clienților lor protecție, anunțînd că vor pedepsi pe oricine pedepsește pe un client fără să folosească mai întîi o anumită procedură pentru a stabili că are dreptul să pedepsească, indiferent dacă se dovedește că el *ar fi putut* să stabilească că are acest drept? Nu are oricine dreptul să spună că nu va permite să fie pedepsit fără să se fi *stabilit* mai înainte că a vătămat pe cineva? Nu poate să numească o asociație de protecție ca agent al său care să facă și să ducă la bun sfîrșit această declarație și să supravegheze orice procedură folosită pentru a încerca să i se stabilească vinovăția? (Știm pe cineva căruia să-i lipsească capacitatea de a face rău căruia să nu-i adresăm această declarație?) Dar să presupunem că un independent, în timp ce se pregătește să aplice pedeapsa, cere agenției de protecție să nu se amestece deoarece clientul ei merită să fie pedepsit, că el (independentul) are dreptul să-l pedepsească, că el nu violează drepturile nimănui și că nu este vina lui dacă agenția de protecție nu *știe* acest lucru. Trebuie atunci ca ea să nu intervină? Pe aceleași temeiuri, independentul poate să ceară ca respectivul client să nu se opună la aplicarea pedepsei? Și dacă o agenție de protecție încearcă să pedepsească un independent care a pedepsit un client, indiferent dacă acest client al ei a violat *într-adevăr* drepturile persoanei independente, atunci nu este îndreptățit independentul să se apere pe sine de agenția de protecție respectivă? Pentru a răspunde la aceste întrebări și, deci, pentru a decide cum poate să acționeze față de independenți o agenție de protecție dominantă, trebuie să cercetăm statutul moral al drepturilor procedurale și al prohibirii activităților riscante în condițiile stării naturale și, totodată, ce cunoaștere este prezumată de către principiile referitoare la exercitarea drepturilor, inclusiv a drepturilor speciale de impunere a altor drepturi. Ne vom ocupa acum de aceste probleme, care sînt dificile pentru tradiția drepturilor naturale.

PROHIBIRE ȘI COMPENSAȚIE

O linie (sau un hiperplan) circumscrie o suprafață în spațiul moral care înconjoară un individ. Locke afirmă că această linie este determinată de drepturile naturale ale individului, care limitează

acțiunea celorlalți. Nonlockeenii aduc în discuție alte considerații care determină poziția și conturul liniei.[4] În orice caz, se pune următoarea întrebare: *li se interzice celorlalți să îndeplinească acțiuni care depășesc granița sau încalcă aria circumscrisă, sau le este permis să îndeplinească astfel de acțiuni dacă ei compensează persoana ale cărei granițe au fost încălcate*? Vom consacra o mare parte din acest capitol clarificării acestei întrebări. Să spunem că un sistem interzice o acțiune unei persoane dacă impune (este adaptat pentru a impune) o pedeapsă pentru săvîrșirea actului, și în plus pretinde o compensație din partea acelei persoane pentru victimele acțiunii.* Ceva compensează integral pe o persoană pentru o pierdere dacă și numai dacă acest ceva nu-i face mai rău decît i-ar fi fost în caz contrar; acest ceva compensează persoana *X* pentru acțiunea *A* a persoanei *Y*, dacă pentru *X* nu este mai rău primind acest ceva, dat fiind că *Y* a făcut *A*, decît ar fi fost pentru *X* fără să-l primească, dacă *Y* nu ar fi făcut *A*. (În terminologia economiștilor, ceva îl compensează pe *X* pentru acțiunea lui *Y*, dacă obținerea compensației îl menține pe *X* pe o curbă de indiferență cel puțin la fel de înaltă ca cea pe care s-ar fi plasat, fără să obțină compensația, dacă *Y* nu ar fi acționat așa cum a făcut-o.)** Fără rușine, ignor problemele generale legate de contrafactualul „la fel de bine (pe o curbă de indiferență la fel de înaltă) cum ar fi fost *X*, dacă acțiunea lui *Y* nu s-ar fi produs". Ignor, de asemenea, anumite dificultăți: de exemplu, dacă la un moment dat poziția lui *X* se deteriorează (sau se îmbunătățește), atunci linia de bază pentru stabilirea compensației se află acolo unde *X* este cel mai sus pe curba de indiferență sau acolo unde era în momentul inițial? Se schimbă lucrurile dacă poziția lui *X* s-ar fi înrăutățit oricum în ziua următoare? Dar o problemă trebuie discutată. Compensarea lui *X* pentru acțiunile lui *Y* ia în considerare cel mai bun răspuns al lui *X* față de aceste acțiuni, sau nu? Dacă *X* răspunde prin reorganizarea celorlalte activități și bunuri ale sale pentru a-și limita pierderile (sau dacă ar fi fost pregătit să le atenueze efectul), ar trebui ca

*Această condiție suficientă pentru prohibirea sau interzicerea unei acțiuni nu este una necesară. O acțiune poate să fie interzisă fără să existe nici o prevedere pentru ca victimele sale să fie, dacă sînt, pe deplin compensate. Scopurile noastre aici nu cer o abordare generală a interzicerii și prohibirii.

***Cînd* anume este o persoană indiferentă față de cele două situații — la momentul în care se plătește compensația (ceea ce ar încuraja încălcarea granițelor, deoarece timpul vindecă rănile), sau la momentul actului inițial?

aceasta să aducă foloase lui *Y*, reducînd compensația pe care trebuie să o plătească? Pe de altă parte, dacă *X* nu face nici o încercare să-și reorganizeze activitățile pentru a face față acțiunilor lui *Y*, trebuie ca *Y* să-l compenseze pe *X* pentru întreaga pierdere pe care o suferă *X*? Un astfel de comportament din partea lui *X* poate să pară irațional; dar dacă lui *Y* i se cere să-l compenseze pe *X* pentru întreaga sa pierdere în astfel de cazuri, atunci *X* nu va fi într-o situație mai rea din cauza comportamentului său nepreventiv, neadecvat. Dacă i se cere așa ceva, *Y* ar putea să micșoreze compensația pe care trebuie să o plătească, plătindu-l pe *X* pentru a răspunde într-un mod potrivit și, în felul acesta, pentru a limita pierderile. Vom adopta, cu titlu de încercare, un alt punct de vedere asupra compensației, unul care presupune existența unor precauții rezonabile și a unor activități potrivite din partea lui *X*. Aceste activități l-ar așeza pe *X* (date fiind acțiunile lui *Y*) pe o anumită curbă de indiferență *I*; lui *Y* i se cere să-l ridice pe *X* deasupra poziției sale reale printr-o cantitate egală cu diferența dintre poziția sa pe *I* și poziția sa inițială. *Y* compensează pe *X* pentru cît de mult rău ar fi produs acțiunea lui *Y* asupra lui *X* care acționează rezonabil de prudent. (Această structură a compensației folosește măsurarea utilității pe un interval.)

DE CE PROHIBIRE?

Voi face presupunerea că o persoană poate să aleagă să-și facă sieși anumite lucruri care i-ar încălca granițele, dacă ar fi făcute, fără consimțămîntul său, de către altcineva. (Poate fi imposibil pentru acea persoană ca unele dintre aceste lucruri să și le facă ea însăși.) Consimțămîntul voluntar face posibilă încălcarea graniței. Locke, bineînțeles, ar afirma că există lucruri pe care alții nu pot să ți le facă chiar și cu permisiunea ta; și anume, acele lucruri pe care tu nu ai nici un drept să ți le faci ție însuți.[5] Locke ar afirma că a acorda cuiva permisiunea de a te ucide, nu-i poate permite din punct de vedere moral să te ucidă, deoarece nu ai nici un drept să te sinucizi. Poziția mea nonpaternalistă susține că cineva poate să aleagă să-și facă lui însuși *orice* (sau să permită altuia să-i facă), dacă nu a contractat o obligație contrară față de un terț. Această poziție nu trebuie să provoace nici o greutate pentru restul capitolului de față. Aceia care nu sînt de acord să-și imagineze că

discuția noastră se limitează la acele acțiuni despre care ei admit că punctul meu de vedere este valabil; și putem merge mai departe împreună, eliminînd chestiunea care ne desparte și care este irelevantă pentru scopurile noastre imediate.

Două întrebări opuse delimitează preocupările noastre prezente:

1. De ce o acțiune este prohibită, mai degrabă decît permisă, dacă victimele ei sînt compensate?
2. De ce să nu prohibim toate încălcările limitelor morale la care partea vătămată nu a consimțit dinainte? De ce să permiți cuiva să încalce granița altcuiva fără un consimțămînt prealabil?[6]

Prima noastră întrebare este prea lungă. Pentru ca un sistem să admită acțiunile *A*, dacă este plătită compensația, trebuie să interzică cel puțin acțiunea combinată a lui *A* și refuzul de a plăti compensația. Pentru a restrînge chestiunea, să presupunem că există mijloace comode pentru a strînge compensația stabilită.[7] Compensația este ușor colectată, de îndată ce se știe cine o datorează. Dar aceia care trec granița protejată a altuia scapă uneori fără a fi identificați. A cere doar (pe bază de identificare, arestare și stabilirea vinovăției) compensarea victimei ar putea să fie insuficient pentru a împiedica o acțiune a cuiva. De ce n-ar încerca mereu să se sustragă, să cîștige fără să plătească compensație? Adevărat, dacă este arestat și considerat vinovat, atunci să i se ceară să plătească costurile identificării, detenției și judecării lui; poate că aceste posibile costuri suplimentare ar fi suficient de mari pentru a-l opri. Dar s-ar putea să nu fie. Așadar, am putea ajunge să prohibim anumite acțiuni fără să se plătească compensație și să impunem pedepse acelora care refuză să plătească compensație sau care nu se autodenunță ca autori ai încălcării anumitor granițe.

TEORII RETRIBUTIVE ALE PEDEPSEI ȘI TEORII ALE PEDEPSEI CA INTIMIDARE

Opțiunea unei persoane de a încălca o graniță constă într-o posibilitate $(1 - p)$ de cîștig *G* de pe urma acțiunii, unde *p* este probabilitatea să fie arestat, combinată cu probabilitatea *p* de a plăti diferite costuri ale acțiunii. Aceste costuri sînt în primul rînd compensația plătită victimei, în plus restituirea oricărui lucru trans-

ferabil care este posibil să-i fi rămas de pe urma cîștigurilor necinstite și pe care le vom nota cu C. Pe lîngă aceasta, din moment ce orice beneficiu care nu poate fi transferat, obținut pe baza realizării activității (de exemplu, plăcerea pe care ți-o procură amintiri dragi), va fi și el compensat în așa fel încît să nu lase nici un cîștig net, putem să-l ignorăm în cele ce urmează. Alte costuri sînt costurile psihologice, sociale și emoționale ale arestării, judecării ș.a.m.d. (să le numim D); și costurile financiare (să le numim E) ale procesului de arestare și ale judecării pe care el trebuie să le plătească, deoarece au fost determinate de încercarea sa de a se sustrage de la plata compensației. Șansele de a-l intimida par slabe dacă costurile anticipate ale încălcării unei limite sînt mai mici decît cîștigul anticipat; adică, dacă $p \times (C + D + E)$ este mai mic decît $(1 - p) \times G$. (Totuși, o persoană poate să se abțină de la încălcarea unei granițe pentru că are ceva mai bun de făcut, o opțiune accesibilă cu o utilitate anticipată chiar mai mare.) Dacă descurajarea este imperfectă, deși necostisitoare, pot fi necesare pedepse suplimentare pentru a împiedica crimele. (Atunci, încercările de sustragere de la plata compensației ar fi socotite prohibite.)

Astfel de considerații ridică probleme pentru teoriile retributive care fixează, pe temeiuri retributive, o *limită superioară* pedepsei care poate fi aplicată unei persoane. Să presupunem (din perspectiva unor astfel de teorii) că R, pedeapsa meritată, este egală cu $r \times H$; unde H este măsura gravității vătămării produse de actul respectiv și r (care ia valori între 0 și 1 inclusiv) indică gradul de responsabilitate al persoanei pentru H. (Trecem peste chestiunea delicată dacă H reprezintă vătămarea intenționată sau vătămarea produsă sau o funcție de acestea două; sau dacă aceasta variază cu tipul de situație.)* Cînd alții vor ști că $r = 1$, ei vor crede că $R = H$. O persoană care decide să înfăptuiască o acțiune care vătămează se așteaptă la o probabilitate $(1 - p)$ de cîștig G și la o probabilitate p de a plăti $(C + D + E + R)$. De obicei (deși nu întotdeauna) cîștigul din încălcarea unei limite este apropiat de pierderea sau

---

* Trecem, de asemenea, peste chestiunea dacă pedeapsa include o componentă care reprezintă *caracterul nelegitim* al actului căruia îi corespunde. Acele teorii retributive, care susțin că pedeapsa, într-un fel sau altul, trebuie să *corespundă* crimei, se află în fața unei dileme: sau pedeapsa nu corespunde caracterului nelegitim al crimei și, prin urmare, nu pedepsește pe de-a-ntregul, sau corespunde caracterului odios al crimei și, așadar, este nejustificată.

vătămarea suferită de cealaltă parte; R va fi undeva în vecinătatea lui G. Dar atunci cînd p este mic, sau R este mic, $p \times (C+D+E+R)$ poate fi mai mic decît $(1 - p) \times G$, neproducînd adesea nici o descurajare.*

Teoria retributivă pare să admită nereușite ale descurajării. Teoreticienii descurajării (deși nu ar alege așa ceva) ar fi în situația de a se bucura de agitația retributiviștilor, dacă ei înșiși ar poseda o altă teorie. Dar „pedeapsa pentru o crimă trebuie să fie cea mai mică pedeapsă necesară pentru a împiedica săvîrșirea ei" *nu* oferă nici o îndrumare pînă nu ni se spune *cît de mult* din săvîrșirea ei trebuie să descurajăm. Dacă trebuie descurajată comiterea integrală a crimei în așa fel, încît aceasta să fie exclusă, pedeapsa va fi inacceptabil de mare. Dacă numai o speță a crimei trebuie descurajată, în așa fel încît să existe mai puțin din crima respectivă decît ar fi fără nici o pedeapsă, atunci pedeapsa va fi inacceptabil de mică iar descurajarea aproape *nulă*. Unde trebuie fixate în acest interval țelul și pedeapsa? Teoreticienii descurajării, de factură utilitaristă, ar sugera (în mod aproximativ) fixarea pedepsei P pentru o crimă la punctul cel mai mic, unde orice pedeapsă pentru o crimă mai mare decît P ar conduce la mai multă nefericire suplimentară produsă de pedeapsă decît ar fi economisită la victimele (potențiale) ale crimelor descurajate prin sporirea suplimentară a pedepsei.

Propunerea utilitaristă echivalează nefericirea pe care i-o provoacă delincventului pedepsirea sa cu nefericirea pe care crima o provoacă victimei sale. Acestor două nefericiri li se dă aceiași pondere în calcularea unui optimum social. Așadar, utilitaristul ar refuza să mărească pedeapsa pentru o crimă, chiar dacă pedeapsa mai mare (cu mult sub orice limită maximă retributivă) ar descuraja mai multe crime, atîta timp cît ar spori, chiar cu foarte puțin, nefericirea acelora pedepsiți mai mult, mai degrabă decît ar micșora nefericirea acelora pe care îi scapă de a fi victimizați de către crimă și a acelora pe care îi descurajează și îi scapă de

* Să ne aducem aminte că $C+D+E+R$ evaluează pierderea agentului comparativ cu poziția sa inițială și nu cu poziția sa după ce cîștigă de la partea cealaltă pricinuindu-i o vătămare. Ignorăm aici întrebarea dacă nu cumva costul impus nu ar trebui să fie $C+D+2E+R$, cu cel de-al doilea E datorat pentru încercarea de a fixa un cost al cercetării ineficiente pentru aparatul de urmărire și arestare; sau, dacă nu cumva R din $C+D+E+R$ nu ar trebui să conțină și pe acest al doilea E.

pedeapsă. (Cel puțin, va alege utilitaristul întotdeauna dintre două pedepse care maximizează în mod egal fericirea totală pe aceea care minimizează nefericirea victimelor?) Las ca exercițiu pentru cititor construirea unor contraexemple la acest punct de vedere bizar. „Teoria" utilitaristă a descurajării pare că ar putea să evite această consecință numai acordînd o pondere mai mică nefericirii părții pedepsite. Am putea presupune că unele considerații cu privire la ceea ce merită cineva, pe care teoreticienii descurajării le-au considerat ca fiind evitabile, dacă nu incoerente, ar juca un rol aici; am presupune aceasta dacă nu am fi derutați în privința felului în care să continuăm, chiar folosind astfel de argumente, pentru a atribui ponderea „potrivită" (ne)fericirii diferitelor persoane. Teoreticianul retributivist, pe de altă parte, *nu* trebuie să spună că fericirea unui criminal este mai puțin importantă decît cea a victimei sale. Căci retributivistul nu consideră deloc determinarea pedepsei adecvate ca pe o sarcină a cîntăririi și a sporirii și a repartizării fericirii.*

Putem face legătura între cadrul retributiv și unele probleme legate de autoapărare. Potrivit teoriei retributive, pedeapsa meritată este $r \times H$, unde H este măsura vătămării (făcute sau intenționate) și r este gradul de responsabilitate al persoanei pentru producerea lui H. Vom presupune că valoarea anticipată a vătămării provocate victimei este egală cu H (ceea ce nu este adevărat decît dacă intențiile persoanei nu corespund situației sale obiective). Apoi, o regulă a proporționalității fixează o limită superioară pentru vătămarea defensivă care poate fi pricinuită în autoapărare celui care comite H. Aceasta face ca mărimea superioară a vătămării defensive permise să fie o funcție f de H, care variază în mod direct cu H (cu cît este mai mare H, cu atît este mai mare $f(H)$) și în așa fel încît $f(H) > H$. (Sau cel puțin, în orice concepție, $f(H) \geq H$.)

---

* Să remarcăm posibilitatea interesantă ca guvernele actuale să poată să stabilească pedepse (în plus față de compensații) financiare și să le folosească pentru a finanța diverse activități guvernamentale. Poate că unele resurse lăsate spre a fi cheltuite ar fi produse de către pedepsele retributive în plus față de compensație și de către pedepsele suplimentare necesare pentru a descuraja datorită a mai puțin decît un anumit contingent de arestări. Deoarece victimele crimelor acelor indivizi arestați sînt în totalitate compensate, nu este clar că fondurile care rămîn (în mod special acelea produse prin aplicarea teoriei retributive) trebuie să compenseze victimele criminalilor neprinși. Probabil că o asociație de apărare ar folosi astfel de fonduri pentru a reduce prețul serviciilor sale.

Observați că această regulă a proporționalității nu menționează gradul de responsabilitate r; ea se aplică indiferent dacă făptașul este responsabil sau nu pentru vătămarea pe care o va cauza. Din acest punct de vedere, este diferită de o regulă a proporționalității care face din limita superioară a autoapărării o funcție de $r \times H$. Genul din urmă de regulă produce raționamentul nostru că, toate celelalte lucruri fiind la fel, se poate folosi *mai multă* forță în autoapărare împotriva cuiva al cărui r este mai mare decît zero. Structura pe care o prezentăm aici poate fi următoarea: în autoapărare, pot să administrez pedeapsa pe care o merită atacatorul (care este $r \times H$). Așadar, limita superioară a ceea ce se poate folosi în autoapărare împotriva unui autor al vătămării H este $f(H) + r \times H$. Cînd o cantitate A este cheltuită în autoapărare, în plus față de $f(H)$, pedeapsa care poate fi aplicată ulterior este redusă cu acea cantitate și devine $r \times H - A$. Cînd $r = 0$, $f(H) + r \times H$ se reduce la $f(H)$. În fine, va exista o anumită specificare a unei reguli a necesității de a nu face mai mult în autoapărare decît este necesar pentru a respinge atacul. Dacă ceea ce este necesar este mai mult decît $f(H) + r \times H$, nu există datoria de a te retrage.*

ÎMPĂRȚIREA BENEFICIILOR SCHIMBULUI

Să ne întoarcem la prima dintre cele două întrebări ale noastre: de ce să nu permitem nici o încălcare a graniței dacă este plătită o compensație integrală? Compensația integrală menține victima la fel de sus pe o curbă de indiferență, pe o poziție pe care ar ocupa-o dacă cealaltă persoană nu ar fi încălcat granița. Deci, un sistem care permite orice încălcare a graniței dacă este plătită o compensație integrală este echivalent cu un sistem care cere ca toate acordurile privind dreptul de a încălca o graniță să fie încheiate în acel punct de pe curba contractuală[8] care este cel mai favorabil pentru *cumpărătorul* dreptului. Dacă ai fi dispus să

* O discuție interesantă a acestor probleme diverse este conținută în George P. Fletcher, „Proportionality and the Psychotic Aggressor", *Israel Law Review*, vol. 8, nr. 3, iulie 1973, pp. 367–390. În pofida afirmației lui Fletcher că nu este posibil să spui *concomitent* că se poate folosi forța extremă în autoapărare împotriva unui agresor psihotic (al cărui $r = 0$) *și* că sîntem supuși unei reguli a proporționalității, eu cred că structura prezentată de noi în text produce ambele rezultate și satisface diversele condiții pe care dorim să le impunem.

plătești *n* dolari pentru dreptul de a-mi face ceva și *m* dolari este cea mai mică sumă pe care aș accepta-o (primirea a mai puțin decît *m* dolari mă plasează pe o curbă de indiferență mai joasă), atunci există posibilitatea ca noi să încheiem o afacere reciproc avantajoasă dacă $n \geq m$. Unde trebuie fixat prețul în intervalul dintre *n* dolari și *m* dolari? Nu se poate spune, lipsindu-ne orice teorie acceptabilă despre un preț corect și acceptabil (dovadă diferitele încercări de a construi modele de *arbitraj* pentru jocuri de două persoane, cu sumă neconstantă). Desigur, nu a fost nici măcar oferit vreun motiv pentru a crede că toate schimburile trebuie să aibă loc la acel punct de pe curba contractuală mai avantajos uneia dintre părți, pentru a face ca beneficiile schimbului să slujească numai acelei părți. Acceptarea încălcării graniței numai dacă este plătită o compensație integrală „rezolvă“ problema distribuirii beneficiilor schimbului voluntar într-o manieră nedreaptă și arbitrară.*

Să examinăm acum felul în care repartizează bunurile un astfel de sistem. Fiecare poate să-și însușească un bun, ajungînd prin aceasta să îl „posede“, dacă îl compensează pe proprietarul său. Dacă mai mulți oameni vor un bun, primul care și-l însușește îl obține, pînă ce îl ia altul, plătindu-i o compensație integrală. (De ce trebuie ca *acest* gen de intermediar să primească ceva?)[9] Ce sumă l-ar compensa pe proprietarul inițial, dacă mai multe persoane ar vrea un anumit bun? Un proprietar care ar cunoaște această cerere ar putea, foarte bine, să ajungă să evalueze bunul său la prețul său de piață și, în felul acesta, să fie plasat pe o curbă de indiferență mai joasă datorită faptului că primește mai puțin. (Acolo unde există piețe, nu este prețul de piață prețul cel mai mic pe care l-ar accepta un vînzător? Ar exista piețe aici?) Combinații complicate de condiționali și de contrafactuali ar putea, probabil, să reușească să separe propriile preferințe ale proprietarului de cunoașterea de către el a dorințelor altora și a prețurilor pe care

* Am putea fi tentați să delimităm parțial aria în care este permisă compensația deplină făcînd o deosebire între folosirea a ceva ca resursă într-un proces productiv și deteriorarea a ceva ca efect colateral într-un proces. Plata numai a compensației totale ar fi considerată ca fiind admisibilă în cazul din urmă, iar prețurile de piață sînt de dorit în cel dintîi, ca urmare a împărțirii beneficiilor schimbului economic. Abordarea aceasta nu va rezolva chestiunea, pentru că temeiurile care determină un dumping al efectelor sînt și ele resurse evaluabile și vandabile.

sînt dispuși să le plătească. Dar nimeni încă nu a oferit, de fapt, combinațiile necesare.* Un sistem nu poate evita învinuirea de incorectitudine făcînd egală compensația plătită pentru o încălcare

---

* O problemă asemănătoare se pune în legătură cu explicația obișnuită pe care economiștii o dau de obicei schimbului. Concepții anterioare afirmau că trebuie să existe o egalitate în privința unui factor între bunuri pe care oamenii sînt dispuși să le schimbe între ei. Căci altfel, se consideră că una dintre părți ar pierde. În replică, economiștii arată că schimbul reciproc avantajos cere numai preferințe opuse. Dacă unul preferă să aibă bunul celuilalt mai degrabă decît pe al său și, în mod similar, celălalt preferă să aibă bunul celui dintîi mai degrabă decît propriul său bun, atunci, de pe urma schimbului, pot să beneficieze amîndoi. Nici unul nu va pierde, chiar dacă bunurile lor nu sînt cîtuși de puțin *egale*. S-ar putea obiecta că preferințele opuse nu sînt necesare (lăsînd chiar de o parte chestiunea dacă schimburile nu ar putea să aibă loc între părți indiferente în ceea ce privește cele două mărfuri, sau nu ar putea să aibă loc în mod avantajos între două persoane cu preferințe identice și proprietăți mixte inițiale identice asupra a două bunuri, atunci cînd fiecare persoană preferă oricare proprietate nemixtă oricărei proprietăți mixte și fiecare este indiferent în ceea ce privește cele două proprietăți nemixte). De exemplu, într-un schimb în trei între echipe de baseball, o echipă poate să schimbe un jucător pentru un altul pe care îl preferă, care valorează *mai puțin* decît cel pe care îl dau, pentru a-l ceda pe acest jucător pe care îl obțin unei alte echipe, în schimbul unui al treilea jucător pe care îl preferă pentru că valorează mai mult decît primul. S-ar putea răspunde că din moment ce prima echipă știe că cel de-al doilea jucător poate fi schimbat pentru al treilea, ea *preferă într-adevăr* să îl aibă pe al doilea jucător (care poate fi ușor transformabil în cel de-al treilea jucător, prin intermediul schimbului) în locul primului jucător. Așadar, continuă replica, primul schimb al echipei nu se face pentru un obiect mai puțin preferat și acest schimb nici nu pune echipa pe o curbă de indiferență mai joasă. Principiul general ar fi că oricine știe că un bun este transformabil într-un alt bun (prin intermediul schimbului sau în orice alt fel) plasează preferențial pe primul cel puțin la fel de sus ca pe cel de-al doilea. (Omiterea *costurilor* de transformare nu afectează chestiunea în discuție.) Dar acest principiu, după cîte se pare necesar pentru a explica schimburi simple în trei, contravine explicației anterioare a schimbului în termeni de preferințe opuse. Pentru că acest principiu are consecința că o persoană *nu* preferă să aibă bunul alteia în schimbul propriului său bun. Pentru că bunul său poate fi transformat în celălalt (prin intermediul schimbului, care urmează să fie explicat), și, deci, ea îl plasează preferențial cel puțin la fel de sus ca pe celălalt.

Diferitele căi de ieșire din această dificultate, care se pot propune și care rezistă unei examinări rapide (să ne aducem aminte că două părți diferite pot să ofere separat o marfă cuiva în schimbul mărfii lui), par să implice, toate, un grup complicat și involut de condiționali și contrafactuali.

a graniței cu acel preț la care s-ar fi ajuns dacă ar fi avut loc o negociere prealabilă a permisiunii. (Să numim această compensație „compensație de piață". Va fi, de obicei, mai mult decît doar o compensație integrală.) Cea mai bună metodă de a descoperi acest preț este, desigur, să lăsăm ca negocierile să aibă loc și să vedem care este rezultatul lor. Orice alt procedeu ar fi foarte inexact, ca și incredibil de împovărător.

TEAMĂ ȘI PROHIBIRE

Următoarele considerații, care militează împotriva liberei permisiuni a tuturor actelor dacă este plătită o compensație, pe lîngă acelea care privesc caracterul convenabil al prețului de schimb, sînt, în multe privințe, cele mai interesante. *Dacă* anumite daune nu sînt compensabile, ele nu vor fi subsumate unei politici de acceptare atîta timp cît este plătită o compensație. (Ca să zicem așa, ele *ar fi* acceptate dacă ar fi plătită compensația, dar deoarece compensația nu ar putea fi plătită de nimeni, de fapt ele vor fi interzise.) Lăsînd de-o parte această problemă dificilă, chiar unele acte care *pot* să fie compensate pot să fie prohibite. Printre unele acte care pot fi compensate, unele inspiră frică. Ne este frică de faptul că aceste evenimente s-ar produce, chiar dacă știm că vom fi compensați în totalitate pentru ele. *X*, aflînd că *Y* a alunecat în fața casei cuiva, că și-a rupt brațul și că prin hotărîre judecătorească a încasat 2000 de dolari pentru compensarea vătămării, ar putea să gîndească, „Cît de norocos este *Y* că i s-au întîmplat toate acestea; merită să-ți rupi brațul pentru a primi 2000 dolari; asta acoperă complet vătămarea". Dar dacă cineva i-ar spune apoi lui *X*: „Pot să-ți rup brațul în luna următoare și dacă o fac, îți voi da 2000 de dolari drept compensație; totuși, dacă mă hotărăsc să nu ți-l rup, nu-ți voi da nimic", atunci ar mai spune *X* că este norocos? N-ar merge el în schimb, temător, tresărind la zgomotele pe care le aude în spatele său, așteptînd nervos, căci s-ar putea ca durerea să-l lovească subit? Un sistem care ar permite comiterea actelor de violență, cu condiția ca victimele să fie compensate ulterior, ar face ca oamenii să fie temători, speriați de violențe, atacuri subite și vătămări. Avem aici un motiv pentru prohibirea actelor de violență? De ce n-ar putea cineva care comite o violență să-și compenseze victima nu numai pentru atac și pentru efectele

lui, ci și pentru toată frica pe care a resimțit-o în așteptarea atacului? Dar în condițiile unui sistem general care permite violența cu condiția plătirii unei compensații, teama victimei nu este pricinuită de către atacator. De ce, atunci, să fie necesar ca acesta să o compenseze? *Și cine îi va compensa pentru teama lor pe toți ceilalți anxioși care nu au fost atacați?*

Ne-am teme de unele lucruri, chiar atunci cînd am ști că vom fi compensați pe deplin pentru ceea ce ni se va întîmpla. Pentru a evita o astfel de teamă și de frică generală, aceste acte sînt prohibite și sancționabile. (Desigur, prohibirea unui act nu garantează că acesta nu va fi săvîrșit și, deci, nu ne garantează că oamenii se vor simți în siguranță. Dacă actele de violență, deși interzise, ar fi comise în mod frecvent și imprevizibil, oamenilor le-ar fi totuși frică.) Nu orice încălcare a unei granițe creează o astfel de frică. Dacă mi se spune că îmi poate fi luat automobilul luna viitoare și că apoi voi fi compensat pe deplin și pentru orice inconvenient ce decurge din faptul că nu mai am automobil, nu voi fi toată luna nervos, temător și speriat.

Aceasta ne oferă dimensiunea unei distincții între un rău privat și un rău public. Răul privat este acela în care numai partea vătămată trebuie să fie compensată; persoanele care știu că vor fi compensate pe deplin nu se tem de el. Răul public este acela de care oamenii se tem, chiar dacă știu că vor fi compensați pe deplin, în eventualitatea producerii lui. Chiar dacă victimele primesc cea mai mare compensație pentru frica lor, unii oameni (care nu sînt victime) nu vor fi compensați pentru frica *lor*. De aceea există un interes public legitim de eliminare a actelor de încălcare a graniței, mai ales pentru că toți se tem că li s-ar putea întîmpla lor.

Poate fi evitată această situație? De exemplu, frica nu ar crește, dacă victimele ar fi compensate imediat și, de asemenea, dacă ar fi mituite să tacă din gură. Alții nu ar ști că actul s-a comis și, prin urmare, ei nu ar deveni mai temători la gîndul că era mai mare probabilitatea de a fi victime. Problema este însă alta: știi că trăiești într-un sistem care permite să se întîmple astfel de lucruri și asta îți produce teamă. Cum poate cineva să estimeze statistic că i se va întîmpla ceva în condițiile în care toate știrile sînt confuze? Astfel, chiar în această situație atît de artificială, vătămată de ceea ce se întîmplă într-un astfel de sistem nu este numai victima. Teama generală face ca apariția reală a acestor acte și încuviințarea lor să nu fie numai o chestiune personală între făptuitor și

partea vătămată. (Totuși, deoarece victimele compensate și mituite nu se vor plînge, întărirea prohibirii acestor crime, care satisface victimele, va ilustra chestiunea întăririi prohibirii așa-numitelor crime fără victime.)*

Un sistem care permite acte generatoare de frică, cu condiția ca victimele să fie compensate, are, așa cum am spus, el însuși un cost; costul necompensării fricii victimelor potențiale care nu sînt victime reale. Ar fi evitat acest defect al sistemului de către cineva care ar anunța că va comite un anumit act după bunul său plac și nu doar că va compensa pe toate victimele sale, dacă va exista vreuna, dar că va compensa, de asemenea, pe oricine se teme ca urmare a anunțului său, chiar dacă nu le-ar fi făcut acestora nimic? Acest mijloc ar fi atît de costisitor încît ar fi inaccesibil aproape tuturor indivizilor. Dar nu s-ar strecura acest considerent în argumentul nostru pentru prohibirea acelor încălcări ale graniței, care o dată acceptate (cu compensație) ar produce o teamă generală pentru care populația nu ar fi compensată? Nu cu ușurință, din două motive suplimentare. În primul rînd, oamenii ar putea să se teamă de un atac, nu pentru că le-a fost anunțat, ci, știind că sistemul permite aceste atacuri anunțate, sînt îngrijorați tocmai pentru că *nu* au auzit anunțul. Ei nu pot fi compensați pentru un atac al cărui anunț nu l-au auzit și nu vor cere să fie compensați pentru teama pe care le-a produs-o. Totuși ei pot fi victime ale cuiva al cărui anunț nu l-au auzit. Nici un anunț nu ar produce o astfel de teamă dacă teama nu ar avea un anunț specific ca obiect al său, așadar cine ar trebui să îi compenseze? Deci, argumentul nostru se repetă la un nivel superior; dar trebuie admis că la acest nivel temerile *pot* fi atît de vagi și de neîntemeiate încît să fie insuficient să justifici prohibirea unor *astfel* de anunțuri. În al doilea rînd, în aceeași ordine de idei cu discuția noastră de mai înainte legată de prețurile de schimb corecte, i s-ar putea cere cuiva care face un astfel de anunț să ofere

---

* Să se observe că nu orice act generator de utilitate mai redusă pentru alții poate fi în general interzis; trebuie să încalce granița exercitării drepturilor altora pentru a se putea ridica problema prohibirii lui. Observați, de asemenea, că nici o considerație despre frică nu se aplică unui sistem care permite orice act pentru care se are consimțămîntul prealabil al persoanei a cărei graniță este încălcată. Cine este îngrijorat că într-un astfel de sistem ar putea să-și dea prostește asentimentul, poate să se asigure că nu o va face, prin intermediul unor mijloace voluntare cum ar fi contractele ș.a.m.d.; în al doilea rînd, nu este rezonabil să-i obligi pe alții să contracareze frica *de sine însăși* a unei persoane!

nu numai o compensație deplină, ci una de piață. O compensație deplină este o sumă suficientă, dar numai atît, pentru a face pe cineva să spună, după aceea, că este mulțumit și că nu-i pare rău de ceea ce i s-a întîmplat; compensația de piață este suma care s-ar fi stabilit prin negocieri anterioare pentru a i se obține acordul. Deoarece frica pe care o simți după producerea unui eveniment pare să fie foarte diferită de cea din timpul evenimentului sau de cea anticipată, în aceste cazuri va fi aproape imposibil să determini cu precizie cuantumul compensației de piață, exceptînd cazul în care negociezi efectiv.

Argumentul nostru pentru prohibirea anumitor acțiuni, cum sînt atacurile violente, se bazează pe supoziția că a cere doar atacatorului să-și compenseze victima pentru efectele atacului (deși nu pentru orice teamă generală anticipată) nu ar fi suficient pentru a împieca atacurile și pentru ca oamenii să nu se mai teamă. Argumentul bazat pe teamă eșuează, dacă această supoziție este greșită. (Ar mai rămîne argumentul cu privire la împărțirea beneficiilor schimbului.) Ne-am putea întreba dacă pedeapsa meritată (în concordanță cu teoria retributivă) pentru violarea prohibirii de a săvîrși anumite acțiuni nu ar fi suficientă, nici ea, pentru a descuraja astfel de acțiuni și pentru a elimina frica și teama. Așa ceva este puțin probabil, dacă probabilitatea capturării criminalului este mare, iar pedeapsa însăși este o alternativă *temută*, pedeapsă care nu ar fi neligitimă în cazul săvîrșirii acțiunilor neligitime de care ne temem. Aceasta nu va crea nici o greutate, nici măcar pentru persoanele care beneficiază mult mai mult de pe urma unei acțiuni decît au de suferit victimele (și, așadar, mai mult decît pedeapsa aplicată celor dintîi). Să ne aducem aminte că teoria retributivă, în plus față de aplicarea pedepsei, susține că avantajele ilicite ale unui individ trebuie suprimate sau contracarate, dacă mai rămîne ceva după ce el și-a compensat victima.

Teama reală de anumite acțiuni, care se manifestă chiar la aceia care știu că vor primi o compensație deplină, dacă acțiunile respective ar fi săvîrșite împotriva lor, arată de ce le prohibim. Este oare argumentul nostru prea utilitarist? Dacă frica nu este produsă de o anumită persoană, cum se justifică interdicția săvîrșirii unei acțiuni, dacă acea persoană plătește o compensație? Argumentul nostru merge împotriva supoziției firești că numai efectele și consecințele unei acțiuni sînt relevante pentru a decide dacă acțiunea poate fi prohibită. În argument se insistă, de asemenea, asupra

efectelor şi consecinţelor neprohibirii acţiunii. Odată ce argumentul a fost formulat este evident că trebuie să insistăm asupra supoziţiei fireşti, dar ar merita să se cerceteze cît de departe ajung şi cît de semnificative sînt implicaţiile abaterii de la supoziţia firească.

Rămîne să aflăm *de ce* frica este legată de anumite acţiuni. De fapt, dacă ştii că vei fi compensat pe deplin pentru efectele unei acţiuni şi că nu vei fi păgubit (din punctul tău de vedere) de săvîrşirea actului, atunci *de ce anume ţi-e frică* ? Nu-ţi este frică de căderea pe o poziţie mai puţin preferată sau pe o curbă de indiferenţă mai joasă, pentru că (prin ipoteză) ştii că asta nu se va întîmpla. Frica va fi resimţită chiar şi atunci cînd mulţimea anticipată totală de evenimente este pozitivă, ca, de exemplu, în situaţia în care i se spune cuiva că poate să-i fie rupt braţul şi că i se va plăti cu 500 de dolari mai mult decît ar fi suficient pentru a-l compensa pe deplin. Problema nu este de a determina cît anume va compensa frica, ci, mai degrabă, de ce ne este frică, dacă socotim a fi dezirabilă, pe ansamblu, multitudinea de evenimente anticipată. S-ar putea presupune că ne este frică pentru că nu sîntem siguri că ni se va rupe numai braţul; nu ştim dacă vor fi respectate aceste limite. Dar s-ar pune aceeaşi problemă dacă ni s-ar da garanţii că vom fi compensaţi pentru indiferent ce ni s-ar întîmpla sau dacă ar fi folosită o maşină de rupt braţe, pentru a se elimina problema depăşirii graniţelor. De ce să ne temem dacă s-ar da astfel de garanţii? Am vrea să ştim de ce fel de vătămări le este teamă oamenilor de fapt, chiar atunci cînd ei sînt o parte dintr-o mulţime totală de evenimente care este concepută ca avînd un bilanţ dezirabil. Frica nu este o emoţie globală; ea se concentrează asupra unor părţi ale mulţimii, independent de judecăţile „de bilanţ“ despre întreg. Actualul nostru argument pentru prohibirea încălcărilor compensabile ale graniţei se bazează pe acest caracter neglobal al fricii, anxietăţii, temerii ş.a.m.d.[10] S-ar putea da un răspuns care să specifice tipurile de vătămări în termeni obişnuiţi cum ar fi „durere fizică“, sau în termenii unei teorii psihologice cum este aceea a „stimulilor inhibitori necondiţionaţi“. (Dar nu trebuie să ne hazardăm şi să conchidem că atunci cînd se ştie că va fi plătită o compensaţie, numai vătămarea fizică sau durerea produc frică şi sînt privite cu teamă. În pofida faptului că se ştie că vor fi compensaţi dacă li se întîmplă ceva, oamenilor le este

teamă, de asemenea, să fie umiliți, făcuți de rușine, dizgrațiați, stînjeniți ș.a.m.d.) În al doilea rînd, am vrea să știm dacă astfel de temeri se datorează unor caracteristici modificabile ale mediului social. Dacă oamenii ar fi fost crescuți în medii în care un mare număr dintr-un anumit tip de acțiuni ar fi fost săvîrșite la întîmplare și imprevizibil, s-ar mai fi observat la ei teama și frica de riscul acestor acțiuni, sau ar fi putut să tolereze riscurile ca parte a mediului normal? (Ar fi greu să detectezi sau să le măsori teama, dacă ar fi exprimată ea însăși într-o tensiune generală crescîndă. Cum să măsurăm cît de nervoși sînt oamenii în general?) Dacă oamenii care trăiesc într-un astfel de mediu mai stresant ar putea dezvolta o toleranță pentru anumite acțiuni, manifestînd mai puține simptome de frică și de stres, atunci nu am da o explicație foarte *profundă* faptului că anumite acțiuni sînt prohibite (și nu permise, dacă este plătită o compensație). Căci frica de aceste acțiuni, pe care se bazează explicația noastră, nu ar fi ea însăși un fenomen de adîncime.[11]

DE CE SĂ NU PROHIBIM ÎNTOTDEAUNA?

Argumentul bazat pe frica generală justifică prohibirea acelor acțiuni de încălcare a graniței care produc frică, chiar și atunci cînd se știe că indivizii vor fi compensați. Alte considerații sînt convergente cu acest rezultat: un sistem care permite încălcarea graniței, cu condiția să fie plătită o compensație, conține folosirea indivizilor ca mijloace; cunoașterea faptului că sînt folosiți în felul acesta și că planurile și așteptările lor pot fi zădărnicite în mod arbitrar reprezintă un cost pentru oameni; unele vătămări pot să nu fie compensabile; iar pentru acelea care sînt compensabile, cum poate ști făptașul că plata compensației nu-i va depăși mijloacele? (Vom putea să ne asigurăm împotriva acestei contingențe?) Sînt suficiente aceste considerații, împreună cu acelea despre împărțirea acceptabilă a beneficiilor schimbului voluntar, pentru a justifica prohibirea tuturor celorlalte acțiuni de încălcare a graniței, inclusiv a acelora care nu produc frică? Discuția noastră prilejuită de prima întrebare pe care am pus-o chiar la începutul acestui capitol — „De ce să nu se permită orice încălcare a graniței, cu condiția să fie plătită o compensație?“ — ne-a condus la

a doua întrebare pe care am formulat-o acolo — „De ce să nu se prohibească orice încălcare a graniței la care victima nu și-a dat consimțămîntul dinainte?“

Penalizarea tuturor încălcărilor graniței personale la care nu s-a dat consimțămîntul, inclusiv acelea accidentale și săvîrșite neintenționat, ar fi foarte riscantă și ar introduce un element de mare nesiguranță în viețile oamenilor. Oamenii nu ar putea fi siguri că în pofida celor mai bune intenții ei nu ar ajunge să fie pedepsiți pentru evenimente întîmplătoare.[12] Multora li se pare și incorect. Să lăsăm de-o parte aceste probleme interesante și să ne concentrăm asupra acelor acțiuni despre care făptașul *știe* că vor încălca sau că s-ar putea foarte bine să încalce granița cuiva. Nu ar trebui să fi pedepsiți aceia care nu au primit în prealabil consimțămîntul victimelor lor (de obicei cumpărîndu-l)? Problema aici este că există factori care pot să împiedice obținerea acestui consimțămînt prealabil sau care să facă imposibilă obținerea lui. (Alt factor decît refuzul victimei de a-și da acordul.) S-ar putea ști exact cine va fi victima și ce anume i se va întîmpla, dar ar putea fi pentru moment imposibil să comunici cu ea. Sau s-ar putea ști că un individ sau altul va fi victima unei acțiuni, dar s-ar putea să fie imposibil să afli care individ. În fiecare dintre aceste situații, nu poate fi negociat dinainte nici un acord care să ducă la obținerea permisiunii victimei de a se săvîrși acțiunea. În alte situații s-ar putea să fie foarte costisitor, deși nu imposibil, să negociezi un acord. Se *poate* comunica cu victima cunoscută, dar numai efectuîndu-i mai întîi o operație pe creier, sau descoperind-o într-o junglă africană, sau determinînd-o să-și scurteze șederea de șase luni într-o mănăstire unde a făcut legămîntul tăcerii și abstinenței ș.a.m.d.; toate foarte costisitoare. Sau, victima necunoscută poate fi identificată înainte numai printr-o studiere foarte costisitoare a întregii populații de victime posibile.

Orice acțiune de încălcare a graniței, care este permisibilă cu condiția ca ulterior să fie plătită o compensație, va fi una pentru care consimțămîntul prealabil este imposibil sau foarte costisitor de negociat (ceea ce include, ignorînd unele complicații, acțiuni întîmplătoare, acțiuni neintenționate, acțiuni făcute din greșeală ș.a.m.d.). Dar nu viceversa. Care dintre acestea, așadar, pot fi săvîrșite fără consimțămîntul prealabil al victimei, cu condiția ca ulterior să fie plătită o compensație? *Nu* acelea care produc frică

în felul descris mai înainte.* Putem să restrîngem și mai mult această mulțime? Care activități care nu inspiră teamă și care încalcă o graniță, sau ar putea să o încalce, pot fi săvîrșite, dacă este plătită o compensație? Ar fi arbitrar să facem o distincție netă între a fi imposibil și a fi foarte, foarte costisitor să identifici victima sau să comunici cu ea. (Nu numai pentru că este dificil să știi care este realitatea. Dacă această sarcină ar cere folosirea venitului național al Statelor Unite, ar fi „imposibilă" sau extrem de costisitoare?) Motivul pentru a trasa o linie în acel loc este neclar. Motivul pentru care, uneori, am dori să permitem încălcări ale graniței cu condiția plătirii compensației (atunci cînd identificarea prealabilă a victimei sau comunicarea cu ea este *imposibilă*), îl reprezintă, probabil, marile beneficii ale acestui act; merită osteneala și trebuie făcut. Dar astfel de motive uneori vor fi valabile, de asemenea, în situațiile în care identificarea prealabilă și comunicarea, deși posibile, sînt mai costisitoare chiar decît marile beneficii ale acțiunii. Prohibirea unor astfel de acțiuni, pentru care nu s-a obținut consimțămîntul, ar implica să renunțăm la beneficiile lor, la fel ca și în situațiile în care negocierea este imposibilă. Cea mai eficientă politică renunță la acțiunile care au beneficiul net cel mai scăzut; permite oricui să săvîrșească o acțiune care nu inspiră teamă, fără un acord prealabil, dacă costurile tranzacției în vederea obținerii unui acord prealabil sînt mai mari, chiar cu puțin, decît costurile procesului ulterior de compensare. (Partea asupra căreia s-a acționat este compensată pentru implicarea ei în procesul de compensație, ca și pentru acțiunea însăși.) Dar considerațiile cu privire la eficiență sînt insuficiente pentru a justifica încălcările nepenalizate ale graniței pentru beneficii marginale, chiar dacă compensația este mai mult decît completă, în așa fel încît beneficiile schimbului nu îi servesc numai celui care a încălcat granița. Să ne aducem aminte de considerațiile suplimentare împotriva permisiunii de a încălca granița cu condiția plătirii unei compensații, pe care le-am menționat mai înainte (p. 114). A spune că astfel de acțiuni trebuie să fie admise dacă și numai dacă beneficiile lor sînt „destul de mari" este de mic ajutor în absența unui mecanism social care să decidă aceasta. Cele trei considerații despre frică, împărțirea beneficiilor schimbului și

---

* S-ar putea ca o acțiune care riscă să aibă o consecință posibilă să nu inspire frică, dacă probabilitatea redusă a producerii acestei consecințe disipează frica, chiar dacă ni s-ar face frică în cazul în care am fi siguri de producerea ei.

costurile tranzacției delimitează aria cercetării noastre; dar pentru că nu am descoperit încă un principiu precis care să includă costurile tranzacției și considerațiile menționate mai înainte (p. 114), ele nu determină, încă, o soluție, în toate detaliile ei.

RISC

Am observat mai înainte că o acțiune riscantă ar putea să prezinte o probabilitate foarte redusă de vătămare a unei persoane, pentru a-i produce îngrijorare sau frică. Dar acesteia i-ar putea fi frică de un număr mare de astfel de acțiuni. Probabilitatea ca fiecare acțiune individuală să pricinuiască o vătămare scade sub pragul necesar pentru a produce teamă, dar totalitatea combinată a acțiunilor poate să prezinte o probabilitate semnificativă de vătămare. Dacă indivizi diferiți comit fiecare din actele care aparțin acelei totalități, nici unul dintre ei nu este răspunzător pentru teama care rezultă. Nici nu se poate susține cu ușurință că vreunul cauzează o parte distinctă a fricii. O singură acțiune nu ar produce teamă deloc, datorită pragului, iar o acțiune mai puțin probabil că nu ar diminua teama. Considerațiile noastre anterioare despre frică oferă un argument pentru prohibirea acestei *totalități* de activități. Dar, deoarece ar putea să se producă părți ale totalității fără ca aceasta să aibă urmări nefaste, nu este imperios necesar să se interzică fiecare act component.[13]

Cum vom decide care dintre submulțimile plasate sub prag ale unor astfel de totalități să fie permise? Impozitarea fiecărui act ar cere un aparat central sau unitar de impozitare și de luare a deciziilor. Același lucru ar putea fi spus despre determinarea socială a actelor care ar fi destul de valoroase pentru a fi îngăduite, împreună cu celelalte acte interzise pentru a plasa totalitatea sub prag. De exemplu, s-ar putea decide că mineritul sau circulația trenurilor sînt suficient de valoroase pentru a fi admise, chiar dacă fiecare prezintă riscuri, care nu sînt mai mici decît ruleta rusească impusă, cu un glonț și *n* camere (cu *n* fixat în mod corespunzător) și care este prohibită deoarece este insuficient de valoroasă. În starea naturală există probleme pentru care nu avem nici un aparat central sau unificat capabil să ia aceste decizii sau care să fie îndreptățit să le ia. (În Capitolul 5 discutăm dacă așa-numitul „principiu al imparțialității (fairness)“ al lui Herbert Hart ne ajută în această chestiune.) Problemele ar putea să-și piardă caracterul

stringent, dacă stările generale (totalitatea sub prag ș.a.m.d.) pot fi atinse prin acțiunea unui mecanism de tipul mîinii invizibile. Dar trebuie totuși ca mecanismul exact să fie descris; și ar mai trebui arătat cum ar apărea un astfel de mecanism într-o stare naturală. (Aici, ca și în altă parte, ar fi locul în care să folosim o teorie care să specifice care macrostări sînt răspunzătoare de producție, prin intermediul căror genuri de mecanisme de tipul mîinii invizibile.)

Acțiunile prin care se riscă încălcarea graniței personale a altuia ridică probleme serioase pentru o concepție a drepturilor naturale. (Mai departe, diversitatea situațiilor complică problema: putem cunoaște care indivizi vor risca sau pur și simplu doar că i se va întîmpla cuiva sau altcuiva, probabilitatea vătămării poate fi cunoscută cu exactitate sau în limitele unui domeniu specificat ș.a.m.d.). Cît de mică să fie probabilitatea vătămării, care violează drepturile cuiva, pentru a viola, de asemenea, și drepturile celui care vatămă? În loc de a pune o limită inferioară probabilității tuturor vătămărilor, poate că probabilitatea este cu atît mai mică cu cît este vătămarea mai gravă. Aici am putea avea imaginea unei valori specificate, aceeași pentru toate actele, pentru a marca limita violării drepturilor; o acțiune violează drepturile cuiva dacă vătămarea anticipată a lui (adică, probabilitatea de vătămare a lui înmulțită cu o măsură a acelei vătămări) este mai mare decît, sau egală cu, valoarea specificată. Dar care este mărimea valorii specificate? Vătămarea produsă de actul cu cea mai mică semnificație (care produce numai acea vătămare), care violează drepturile naturale ale unei persoane? Această interpretare a problemei nu poate fi utilizată de către o tradiție care susține că a fura un ban sau un ac cu gămălie sau orice de la cineva îi violează drepturile. Tradiția *nu* alege o măsură-prag a vătămării ca pe o limită inferioară, în cazul vătămărilor care se produc în mod sigur. Este greu să ne imaginăm o modalitate principală în care tradiția drepturilor naturale poate să tragă linia pentru a fixa care probabilități impun riscuri inacceptabil de mari asupra altora. Asta înseamnă că este greu să vedem, în aceste situații, în ce fel trasează granițele tradiția drepturilor naturale pe care pune accentul.*

---

*Ar fi plauzibil să se argumenteze că începînd cu probabilități continuu variabile și cerînd ca să fie trasată o anumită linie va conduce la o interpretare greșită a problemei și aproape că va garanta că orice poziție a liniei (alta decît 0 sau 1) va fi arbitrară. O procedură alternativă ar începe cu considerații „perpendiculare“ față de probabilități, dezvoltîndu-le teoretic într-un răspuns

Dacă nici o teorie a legii naturale nu a specificat încă o linie precisă care să delimiteze drepturile naturale ale oamenilor în situații riscante, ce se întîmplă în starea naturală? În ceea ce privește o anumită acțiune care prezintă riscul încălcării granițelor altora, avem următoarele trei posibilități:

1. Acțiunea este prohibită și pasibilă de pedeapsă, chiar dacă este plătită compensația pentru orice încălcare a graniței, sau dacă se dovedește că nu s-a încălcat nici o graniță.
2. Acțiunea este permisă, dacă este plătită o compensație acelor persoane ale căror granițe sînt încălcate în mod real.
3. Acțiunea este permisă, dacă este plătită o compensație tuturor acelor persoane care trec prin riscul unei încălcări a graniței, indiferent dacă granițele lor sînt sau nu sînt încălcate de fapt.

În cea de-a treia variantă, oamenii pot să o aleagă pe a doua; ei pot plăti împreună pentru riscurile prin care trec și să compenseze astfel pe deplin pe aceia ale căror granițe le încalcă în mod real. Cea de-a treia alternativă va fi plauzibilă dacă se consideră că a-l face pe altul să riște înseamnă chiar a încălca o graniță, pentru care se cere o compensație, poate pentru că este temută și inspiră, așadar, frică celuilalt.* (Persoanele care se confruntă în mod voluntar

---

la întrebările referitoare la acțiuni riscante. Ar putea fi dezvoltate două tipuri de teorii. O teorie ar putea să specifice unde trebuie trasată o linie fără ca această poziție să pară arbitrară, deoarece deși linia este trasată într-un loc care nu este special de-a lungul dimensiunii probabilității, el este distins de-a lungul diferitelor dimensiuni luate în considerare de către teorie. Sau, o teorie ar putea să ofere criterii pentru a decide în legătură cu acțiunile riscante care *nu* implică trasarea unei linii de-a lungul dimensiunii probabilității (sau a valorii așteptate sau a ceva similar), mijloace prin care toate acțiunile care cad într-o parte a liniei sînt tratate într-un fel și toate cele care sînt de partea cealaltă sînt tratate altfel. Teoria nu plasează acțiunile în același ordin generat de dimensiunea probabilității și nici nu realizează o partiție a acțiunilor în clase de echivalență coextensive cu o partiție-interval (interval partition) a liniei-unitate (unitline). Considerațiile pe care le aduce în discuție teoria tratează doar în mod diferit problema și au, așadar, consecința că un anumit act este interzis, în timp ce un altul cu o valoare așteptată *mai mare* de vătămare este permis. Din nefericire, nu a fost produsă încă nici o teorie alternativă specifică satisfăcătoare de unul dintre cele două tipuri.

* În loc să-i compenseze, poate făptașul să dea tranchilizante tuturor cărora li se impune riscul, ca să nu fie foarte speriați? Oare trebuie ca ei să-și administreze singuri tranchilizantul, așa încît nu este deloc problema făptașului, dacă ei neglijează să și-l administreze și se tem? Pentru lămurirea unor astfel de probleme vezi Roland Coase, „The Problem of Social Costs", *Journal of Law and Economics*, 1960, pp. 1–44.

cu astfel de riscuri pe piață sînt „compensate" prin salarii mai mari ca risc al meseriei, indiferent dacă riscul se produce sau nu.)

Charles Fried a sugerat recent că oamenii ar fi dispuși să accepte un sistem care le permite să impună unul altuia riscurile „normale" ale morții, preferînd aceasta unui sistem care interzice total impunerea unor astfel de riscuri.[14] Nici unul nu este în mod special dezavantajat; fiecare, în urmărirea propriilor sale scopuri, cîștigă dreptul de a săvîrși activități riscante asupra celorlalți în schimbul acceptării că și ceilalți au dreptul să-i facă același lucru lui. Aceste riscuri pe care alții le impun lui sînt riscuri pe care el însuși este gata să și le asume, urmărind propriile sale scopuri; același lucru este adevărat despre riscurile pe care el le impune altora. Totuși, lumea este în așa fel construită, încît, urmărind propriile lor scopuri, oamenii adesea trebuie să impună riscuri altora, riscuri pe care ei înșiși nu și le pot asuma în mod direct. Se sugerează în mod firesc o tranzacție. Formularea argumentului lui Fried în termenii unui schimb sugerează o alternativă: și anume, compensarea explicită pentru fiecare risc al încălcării unei granițe la care este supus cineva (cea de-a treia posibilitate menționată mai sus). O astfel de schemă s-ar deosebi de schema asumării comune a riscurilor a lui Fried în direcția unei imparțialități mai mari. Totuși, s-ar părea că procesul ducerii la bun sfîrșit a plăților și al stabilirii riscului precis la care sînt supuși alții și a compensației potrivite implică enorme costuri tranzacționale. Pot fi ușor imaginate unele simplificări (de exemplu, păstrarea documentelor pentru toți, cu plățile nete făcute la fiecare *n* luni), dar în absența unui mecanism instituțional precis, totul rămîne extrem de greoi. Deoarece costurile tranzacționale mari pot să facă impracticabilă alternativa cea mai imparțială, s-ar putea căuta alte alternative, cum ar fi asumarea comună a riscului a lui Fried. Aceste alternative conțin incorectitudini minore constante dar și unele majore. De exemplu, copiii care mor ca urmare a riscurilor mortale la care sînt supuși nu primesc nici un beneficiu comparabil cu acela al persoanelor care impun riscul. Faptul că fiecare adult s-a confruntat cu aceste riscuri în copilărie și că fiecare copil care devenit adult va putea să impună aceste riscuri unor copii nu este suficient pentru a face mai ușoară această situație.

Un sistem care îi compensează numai pe aceia care trec prin situații riscante (cea de-a doua posibilitate menționată mai sus) ar fi cu mult mai ușor de administrat și ar implica costuri de func-

ţionare şi tranzacţionare cu mult mai mici decît unul care îi plăteşte pe toţi aceia cărora li se impune riscul (cea de-a treia posibilitate de sus). Riscurile mortale prezintă cele mai dificile probleme. Cum poate fi estimată mărimea vătămării? Dacă moartea nu poate fi de fapt compensată, cea mai bună alternativă, lăsînd de-o parte orice chestiune legată de frică, ar putea fi să-i compensezi pe toţi aceia cărora le este impus riscul morţii. Dar, deşi compensaţia post-mortem acordată rudelor sau actele de binefacere, îngrijirea mormîntului ş.a.m.d., toate nu reprezintă nimic pentru cel decedat, un individ poate să beneficieze de pe urma sistemului plăţii compensatorii post-mortem către victime. În timp ce este în viaţă, el poate să vîndă dreptul acestei plăţi, dacă ar trebui efectuată, unei companii care cumpără multe drepturi de acest fel. Preţul nu ar fi mai mare decît valoarea monetară aşteptată a dreptului (probabilitatea unei astfel de plăţi înmulţită cu cantitatea); cît ar fi de mic preţul, ar depinde de gradul concurenţei în industrie, de rata dobînzii ş.a.m.d. Un astfel de sistem nu ar compensa pe deplin pe nici o victimă reală pentru vătămarea stabilită; iar alţii, care nu sînt de fapt vătămaţi, ar beneficia şi ei de pe urma faptului că şi-au vîndut colecţia de drepturi. Dar fiecare ar putea să considere aceasta, *ex ante*, ca fiind un aranjament destul de satisfăcător. (Mai înainte am descris o modalitate de împărţire a plăţilor şi de transformare a celei de-a treia posibilităţi în cea de-a doua; aici avem o cale de a o transforma pe a doua în cea de-a treia.) Acest sistem ar putea, de asemenea, să-i dea unui individ un stimulent financiar pentru a-şi ridica „valoarea monetară a propriei vieţi“, prin criteriile de compensaţie, pentru a creşte preţul pentru care el ar putea să vîndă dreptul de compensaţie.[15]

PRINCIPIUL COMPENSAŢIEI

Chiar şi atunci cînd s-ar părea că este mai potrivit ca o acţiune riscantă să fie permisă, cu condiţia să fie plătită o compensaţie (cea de-a doua sau a treia posibilitate de mai înainte), decît să fie prohibită (prima posibilitate de mai sus), chestiunea prohibirii sau a permisiunii nu este încă lămurită pe deplin. Deoarece unii nu vor avea fonduri suficiente pentru a plăti compensaţia cerută, dacă este nevoie să plătească; şi, pentru această eventualitate, ei nu vor fi cumpărat o asigurare care să le poată acoperi obligaţiile. Li se

poate interzice acestor indivizi să săvîrșească acțiunea? A interzice o acțiune acelora care nu pot să plătească compensația se deosebește de prohibirea acțiunii, dacă o compensație nu este plătită acelora care au fost efectiv vătămați (cea de-a doua posibilitate de mai sus). Deosebirea constă în aceea că în primul caz (dar nu și în ultimul) cel care nu are cu ce să plătească compensația poate fi pedepsit pentru acțiunea sa, chiar dacă nu vătămează, de fapt, pe nimeni și nici nu încalcă o graniță.

Violează cineva drepturile altcuiva prin aceea că săvîrșește o acțiune fără să aibă mijloace suficiente sau o asigurare care să garanteze acoperirea riscurilor? Este posibil să i se interzică să săvîrșească acea acțiune sau să fie pedepsit pentru că o săvîrșește? Deoarece un număr enorm de acțiuni face să crească riscul altora, o societate care ar prohibi acțiunile pentru care nu există asigurări nu ar concorda cu ceea ce concepem noi printr-o societate liberă, societate care ar încorpora o prezumție de libertate, în care oamenilor le este permis să săvîrșească acțiuni atîta timp cît ei nu i-au vătămat pe alții sub nici o formă. Totuși, cum să li se permită unor oameni să impună altora niște riscuri, dacă ei nu pot să ofere o compensație, atunci cînd nevoia o cere? De ce trebuie ca unii să suporte costurile libertății altora? Totuși, prohibirea actelor riscante (pe motivul că sînt lipsite de asigurare din punct de vedere financiar, sau pentru că sînt prea riscante) limitează libertatea de acțiune a indivizilor, chiar dacă, de fapt, s-ar putea ca acțiunile lor să nu implice nici un cost pentru nimeni altcineva. De exemplu, un epileptic ar putea să șofeze o viață întreagă, fără să vătămeze pe cineva. A-i interzice *lui* să conducă poate să nu reducă, de fapt, vătămarea altora; și după cum știm cu toții, nu o reduce. (Este adevărat că nu-l putem identifica în prealabil pe individul care va fi nepericulos, dar de ce trebuie ca el să poarte toată povara incapacității noastre?) A interzice unui om să șofeze în societatea noastră dependentă de automobile, pentru a reduce riscul impus altora, reprezintă pentru el un mare dezavantaj. Iar remedierea acestor dezavantaje, cum ar fi angajarea unui șofer sau folosirea taxiurilor, este costisitoare.

Să examinăm cerința că o persoană trebuie să fie compensată pentru dezavantajele care îi sînt impuse ca urmare a faptului că i se interzise să îndeplinească o activitate pentru aceste genuri de motive. Aceia care beneficiază de reducerea riscurilor pentru ei înșiși trebuie „să-i compenseze“ pe cei care sînt supuși restricțiilor. Dacă formulăm problema în felul acesta, ea este

largă. Trebuie oare să compensez pe cineva atunci cînd, în autoapărare, îl opresc să joace ruleta rusească *cu mine*? Dacă cineva vrea să se folosească de un procedeu foarte riscant, dar eficient (și, dacă lucrurile merg bine, *inofensiv*) pentru a fabrica un produs, trebuie ca cei care locuiesc în apropierea întreprinderii să-l compenseze pentru pierderea economică pe care o suferă, deoarece nu i se permite să utilizese procedeul potențial periculos? Desigur că nu.

Poate că trebuie spuse cîteva cuvinte despre poluare — transferarea efectelor negative asupra proprietății altor oameni, cum ar fi casele lor, îmbrăcămintea și plămînii lor și asupra unor lucruri care nu sînt ale lor, dar de care beneficiază, cum ar fi un cer curat și frumos. Voi discuta doar efectele asupra proprietății. Nu ar fi de dorit și nimic din ceea ce spun mai jos nu exclude ca cineva să îndrepte toate efectele poluării împotriva oricui, făcînd cerul de un gri de nepătruns. Nu se cîștigă nimic prin încercarea de a transforma cel de-al doilea tip de situație în primul spunînd, de exemplu, că cineva care schimbă felul în care arată *cerul* transferă *efectele asupra ochilor noștri. Această notă este incompletă prin aceea că nu abordează cel de-al doilea tip de situație.*

Deoarece nu se poate merge atît de departe încît să se interzică orice *activități poluante cum ar putea o societate (socialistă sau capitalistă) să decidă care activități poluante să fie interzise și care să fie permise? Probabil că trebuie să permită acele activități poluante ale căror beneficii sînt mai mari decît costurilor lor*, incluzînd în costuri și efectele lor poluante. *Cel mai fezabil test teoretic al acestui beneficiu net este dacă activitatea* ar putea *să-și acopere costurile, dacă aceia care beneficiază de pe urma ei ar fi dispuși să plătească destul pentru a acoperi costurile pentru compensarea acelora afectați de ea. (Aceia care favorizează orice activitate care merită să fie întreprinsă, dar care nu trece acest test pot face donații caritabile pentru susținerea ei.) De exemplu, anumite tipuri de servicii aviatice impun poluarea sonoră a caselor din vecinătatea aeroporturilor. Într-un fel sau în altul (printr-o valoare de revînzare mai mică, chirii mai mici ș.a.m.d.), valoarea economică a acestor case este micșorată. Numai dacă beneficiile pasagerilor aerieni sînt mai mari decît costurile impuse vecinilor aeroportului se justifică menținerea acestui tip mai zgomotos de transport. O societate trebuie să dispună de o modalitate de a determina dacă beneficiile sînt într-adevăr mai mari decît*

costurile. În al doilea rînd, trebuie să decidă cum să fie alocate costurile. Pot fi alocate acelora care prin forța împrejurărilor trebuie să le suporte: în exemplul nostru, proprietarilor caselor. Sau poate încerca să împartă costul asupra întregii societăți. Sau poate să-l impună acelora care beneficiază de pe urma activității: în exemplul nostru, aeroporturi, linii aeriene și, în ultimă instanță, pasagerul aerian. Ultima variantă, dacă este fezabilă, pare cea mai corectă. Dacă o activitate poluantă este acceptată pe temeiul că beneficiile ei sînt mai mari decît costurile (inclusiv costurile ei poluante) atunci aceia care beneficiază de fapt trebuie să-i compenseze pe aceia asupra cărora sînt aruncate inițial costurile poluării. Compensația ar putea să cuprindă plata costurilor dispozitivelor care micșorează efectele inițiale ale poluării. În exemplul nostru, liniile aeriene sau aeroporturile ar putea să plătească pentru izolarea fonică a unei case și apoi să plătească compensație pentru diferența dintre valoarea inițială a casei, fără izolare fonică, în condițiile în care lipsea zgomotul suplimentar, și valoarea ei actualizată.

Atunci cînd victimele poluării suportă costuri mari, sistemul obișnuit al răspunderii pentru prejudiciile create (cu mici modificări) este suficient pentru a produce acest rezultat. Întărirea drepturilor de proprietate ale celorlalți indivizi va fi suficientă, în aceste situații, pentru a menține poluarea în niște limite tolerabile. Dar situația se schimbă atunci cînd activitățile individuale au mici efecte poluante larg răspîndite. Dacă cineva impune echivalentul unui cost de douăzeci de cenți fiecărei persoane din Statele Unite, nu va fi rentabil pentru nimeni să-l dea în judecată, în pofida totalului mare al costului impus. Dacă mai multe persoane impun, într-un mod similar, costuri mici fiecărui individ, atunci costurile totale pot fi semnificative. Dar, deoarece nici o sursă izolată de poluare nu afectează în mod semnificativ pe un individ, nu merită ca acesta să-l dea în judecată pe cel care poluează. Este ridicol să se socotească, așa cum se face de obicei, că poluarea indică existența unor defecte în caracterul privat al unui sistem de proprietate privată, cînd problema poluării rezidă în costurile mari ale tranzacțiilor care fac dificilă întărirea *drepturilor proprietății private ale victimelor poluării. O soluție ar putea fi să se permită grupului să dea în judecată pe cei care poluează. Orice avocat sau firmă de avocați poate să se pună în slujba marelui public și să acționeze în justiție, cerîndu-i-se să distribuie o parte a banilor strînși fiecărui membru al comunității care pretinde ceva de la ei. (Deoarece oameni diferiți sînt afectați în*

*mod diferit de aceleaşi acţiuni poluante, avocaţilor li s-ar putea cere să distribuie sume diferite indivizilor din grupurile specifice în mod diferit.) Venitul avocaţilor ar proveni de la aceia care nu s-ar înregistra pentru a-şi reclama plata şi din cîştigurile băneşti ale acelora care nu-şi cer drepturile imediat. Văzînd că unii primesc venituri mari în felul acesta, alţii ar intra în afacere ca „agenţi ai publicului", cerînd un onorariu anual pentru a strînge şi transmite clienţilor lor toate plăţile pentru poluare la care ar fi îndreptăţiţi. Deoarece un astfel de plan oferă un mare avantaj unui avocat care acţionează prompt, el ne asigură că mulţi vor apăra foarte bine interesele celor care suferă de pe urma poluării. Ar putea fi concepute planuri alternative pentru a permite mai multor asociaţi să acţioneze în justiţie în mod simultan, pentru apărarea intereselor unor grupuri distincte. Este adevărat că aceste planuri supun unei mari presiuni sistemul juridic, dar ele trebuie să fie la fel de flexibile ca şi funcţionarea oricărei birocraţii guvernamentale în ceea ce priveşte determinarea şi repartizarea costurilor.**

---

* Cred că propunerea pe care o fac aici poate fi apărată în faţa consideraţiilor dezvoltate de Frank Michelman în prezentarea sofisticată a unui punct de vedere opus în a sa „Pollution as a Tort", un eseu critic asupra lucrării lui Guido Calabresi, *The Costs of Accidents*, în *Yale Law Journal*, 80 (1917), pt. V, 666-683.

Nu am de gînd să susţin planul de mai sus drept *singura* soluţie pentru controlul poluării. Mai degrabă, aş vrea doar să propun şi să fac plauzibil punctul de vedere că ar putea fi concepută o schemă instituţională pentru a rezolva problema dintr-o singură lovitură şi să recomand ca de ea să se ocupe specialiştii. (J. H. Dales propune, în *Pollution, Property, and Prices*, să se vîndă în cantităţi specificate drepturile transferabile de a polua. Din păcate, această propunere elegantă implică existenţa unei decizii centrale în ceea ce priveşte cantitatea *totală* dezirabilă de poluare.)

Discuţiile curente pun adesea laolaltă problemele poluării cu cele ale conservării resurselor naturale. Din nou, cele mai clare exemple de activităţi greşit dirijate au apărut acolo unde nu există drepturi clare de proprietate privată: terenuri *publice* defrişate de companiile forestiere şi zăcăminte petrolifere care se găsesc în subsolul unor terenuri deţinute în mod separat. În măsura în care în viitor (sau noi mai tîrziu) vom fi dispuşi să plătim pentru satisfacerea dorinţelor acestora, incluzînd excursii prin păduri virgine şi ţinuturi sălbatice, va fi în interesul economic al unora să conserve resursele necesare. Vezi discuţia în Rothbard, *Power and Market* (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1970), pp. 47–52 şi în referinţele pe care le citează el.

Pentru a ajunge la un principiu acceptabil al compensației, trebuie să delimităm clasa acțiunilor care i se subsumează. Unele tipuri de acțiuni au un caracter general, joacă un rol important în viețile oamenilor și nu sînt interzise unei persoane fără a o dezavantaja în mod serios. Un principiu ar putea fi formulat așa: cînd o acțiune de tipul acesta este interzisă cuiva pentru că ar *putea* să vătămeze pe alții și este foarte periculoasă atunci cînd o săvîrșește, atunci aceia care o interzic cu scopul de a fi în siguranță mai mare, trebuie să-l compenseze pentru dezavantajul produs pe cel căruia i s-a interzis acea acțiune. Acest principiu este menit să dea seama de interdicția ca epilepticul să șofeze și să excludă situațiile de tipul ruletei rusești involuntare și procesele de producție speciale. Ideea este de a ne concentra asupra activităților importante desfășurate de către aproape toți, deși unii le realizează într-o manieră mai periculoasă decît alții. Aproape oricine conduce o mașină, în timp ce a juca ruleta rusească sau a folosi un proces de producție deosebit de periculos nu reprezintă ceva normal în viața celor mai mulți dintre noi.

Din nefericire, acest mod de a aborda principiul în cauză face foarte dificilă utilizarea unei scheme pentru clasificarea acțiunilor. Faptul că există o descriere a acțiunii unei persoane, care o deosebește de acelea săvîrșite de alții, *nu* o clasifică drept neobișnuită și, prin urmare, în afara sferei de aplicare a principiului. Cu toate acestea, pe de altă parte, ar fi prea tare să se spună că orice acțiune care se potrivește unei descrieri pe care aproape oricare altă persoană o instanțiază se dovedește prin aceasta a fi o acțiune obișnuită și care se subsumează principiului. Căci există și activități neobișnuite care satisfac *unele* descrieri care corespund acțiunilor pe care oamenii le săvîrșesc în mod curent. A juca ruleta rusească este un fel mai periculos de „a te distra“, care altora le este permis; și a folosi procedeul special de producție este un fel mai periculos de „a-ți cîștiga existența“. Aproape oricare două acțiuni pot fi interpretate ca fiind identice sau diferite; aceasta ține de faptul dacă ele aparțin aceleiași submulțimi sau unor submulțimi diferite din clasificarea acțiunilor pe care o asumăm ca fiind fundamentală. Posibilitatea de a descrie acțiunile în moduri diferite împiedică aplicarea fără dificultăți a principiului, în felul în care a fost formulat.

Dacă am putea clarifica aceste probleme într-un mod satisfăcător, atunci ne-am putea dori să extindem principiul pentru a-i subsuma și unele acțiuni neobișnuite. Dacă singurul fel *în care* o

persoană îşi poate cîştiga existenţa este utilizarea procedeului periculos (şi dacă a juca ruleta rusească, folosind un pistol cu 100 000 de locuri în încărcător, este singurul fel *prin care* o persoană poate să se distreze — admit că acestea sînt supoziţii extravagante), atunci poate că această persoană trebuie să fie compensată pentru prohibirea la care este supusă. Dacă *singurul* fel în care-şi poate cîştiga existenţa îi este interzis, ea este dezavantajată prin comparaţie cu situaţia normală, în timp ce cineva nu este dezavantajat într-o situaţie normală, dacă cea mai profitabilă alternativă a sa îi este interzisă. Un dezavantaj se deosebeşte de o situaţie normală prin aceea că te plasează într-o poziţie mai proastă decît aceea în care ai fi în caz contrar. S-ar putea folosi o teorie a dezavantajului, dacă am avea aşa ceva, pentru a formula un „Principiu al Compensaţiei": aceia care sînt dezavantajaţi de interdicţia de a săvîrşi acţiuni care doar *ar putea* să vătămeze pe alţii trebuie să fie compensaţi pentru dezavantajele care le sînt impuse cu scopul de a oferi securitate celorlalţi. Dacă securitatea pe care o obţinem pe seama impunerii unei prohibiri ar fi mai mică decît dezavantajele pe care le au aceia cărora le este impusă prohibirea, atunci prohibitorii potenţiali nu vor putea sau nu vor fi dispuşi să facă plăţi compensatorii suficient de mari; aşa că, după cum este indicat într-un astfel de caz, prohibirea nu va fi impusă.

Principiul compensaţiei corespunde cazurilor care se subsumează formulării noastre anterioare. Acestea sînt cazuri care ridică probleme de clasificare a acţiunilor. El nu evită complet chestiuni similare privitoare la împrejurările în care cineva este dezavantajat în mod special. Dar aşa cum apar aici, chestiunile sînt mai uşor de abordat. De exemplu, producătorul care este împiedicat să urmeze cea mai bună alternativă a sa (deşi are alte alternative profitabile) este dezavantajat în mod special, dacă oricine altcineva poate să-şi urmărească propria alternativă care este cea mai bună şi care se întîmplă să nu fie periculoasă? Este clar că nu.

Principiul compensaţiei cere ca oamenii să fie compensaţi pentru că li s-au interzis anumite activităţi riscante. S-ar putea obiecta că sau ai dreptul de a interzice aceste activităţi riscante ale oamenilor sau nu-l ai. Dacă îl ai, nu este nevoie să-i compensezi pe oameni pentru că le faci ceea ce ai dreptul să le faci; şi dacă nu îl ai, atunci mai degrabă decît să formulezi o politică de compensare a lor pentru interdicţia ta ilegală, pur şi simplu trebuie să încetezi de a mai impune interdicţii. În nici unul dintre cazuri nu se pare că a interzice şi, apoi, a compensa este direcţia potrivită. Dar dilema,

„sau ai dreptul să interzici și deci nu este nevoie să compensezi, sau nu ai dreptul să interzici și deci trebuie să încetezi de a mai impune interdicții“, este prea restrictivă. Se poate întîmpla ca să ai într-adevăr un drept de a interzice o acțiune, dar numai dacă îi compensezi pe aceia cărora le este interzisă.

Cum stau lucrurile aici? Este oare aceasta una dintre situațiile discutate mai înainte, în care încălcarea unei granițe este permisă, cu condiția să fie plătită o compensație? Dacă este așa, atunci ar exista o linie care ar delimita interdicțiile impuse unor indivizi de a face anumite acte riscante, linie a cărei încălcare ar fi permisă, dacă partea vătămată ar fi compensată. Chiar dacă ar fi așa, din moment ce în situațiile discutate îi putem identifica dinainte pe indivizii supuși interdicției, de ce nu ni se cere în schimb să negociem cu ei un contract, prin care să se angajeze să nu înfăptuiască actul riscant respectiv? De ce nu ar trebui să le oferim un stimulent, sau să-i angajăm, sau să-i mituim pentru a-i împiedica să săvîrșească acel act? În discuția noastră de mai înainte asupra încălcării graniței am observat absența oricărei teorii constrîngătoare a prețului corect, sau a unui motiv constrîngător pentru care toate avantajele schimbului voluntar trebuie să revină uneia dintre părți. Am spus că alegerea punctelor admisibile de pe curba contractuală este o chestiune ce trebuie lăsată în seama părților implicate. Această considerație a favorizat ideea unei negocieri prealabile a plății unei compensații depline care urmează a fi efectuată ulterior. În cazurile prezente, totuși, pare să fie într-adevăr nimerit să selectăm uniform o extremitate a curbei contractuale. Spre deosebire de schimburile în care beneficiază ambele părți și în care nu este clar cum trebuie împărțite aceste beneficii, în negocierile care au drept obiect înfrînarea unei părți de la o acțiune care ar periclita, sau care ar putea să pericliteze, o altă persoană, tot ceea ce este nevoie să primească prima parte este o compensație deplină. (Plata pe care prima parte ar putea să o negocieze pentru a se abține de la înfăptuirea unei acțiuni, dacă i-ar fi permis să o săvîrșească, *nu* este parte a pierderii sale datorate prohibirii pentru care trebuie să fie compensată.)

SCHIMB PRODUCTIV

Dacă cumpăr un bun sau serviciu de la tine, beneficiez de pe urma activității tale; sînt astfel într-o situație mai bună, mai bună decît în cazul în care activitatea ta nu ar fi fost îndeplinită sau în

care nu ai exista. (Trecem peste complicația că cineva ar putea să vîndă cu bună credință un bun altei persoane pe care o vatămă.) În timp ce dacă îți plătesc pentru a nu mă vătăma, eu nu cîștig de la tine nimic ce nu aș poseda dacă sau nu ai exista, sau ai exista fără să ai de-a face cu mine. (Această comparație nu ar ține dacă *aș merita* să fiu vătămat de tine.) În mare, *activitățile productive* sînt acelea care îi pun pe cumpărători într-o situație mai bună decît aceea în care ar fi fost dacă vînzătorul nu ar fi avut *deloc* de-a face cu ei. Mai precis, aceasta oferă o condiție necesară pentru o activitate neproductivă, dar nu o condiție suficientă. Dacă vecinul tău plănuiește să înalțe o anumită construcție pe pămîntul său, ceea ce are dreptul să facă, s-ar fi putut să fii într-o situație mai bună, dacă el n-ar fi existat deloc. (Nimeni altcineva nu și-ar fi propus să înalțe acea monstruozitate.) Totuși, a-i cumpăra abținerea de a continua ceea ce și-a propus va constitui un schimb productiv.[16] Să presupunem, totuși, că vecinul nu dorește să înalțe construcția pe terenul său; el face planul și te informează numai pentru a-ți vinde abținerea sa de a-l pune în practică. Un astfel de schimb nu ar fi productiv; te scapă de ceva care nu te-ar amenința decît dacă nu ar exista posibilitatea unui schimb prin care să te debarasezi de acel ceva. Observația se extinde la situația în care dorința vecinului nu se concentrează numai asupra ta. El poate formula planul și poate să-și vîndă abținerea mai multor vecini. Oricine o cumpără va fi „servit" în mod neproductiv. Că astfel de schimburi nu sînt productive și nu sînt avantajoase pentru fiecare parte se vede din faptul că dacă ar fi imposibil de realizat sau ar fi interzise prin forță, astfel încît fiecare ar ști că nu le-ar putea face, una dintre părțile acestui schimb potențial nu ar fi într-o situație mai rea. Un ciudat schimb productiv ar fi un schimb a cărui interzicere nu ar afecta situația uneia dintre părți! (Partea care nu cedează ceva pentru a se abține, sau nu este nevoie de așa ceva, pentru că vecinul nu are alt motiv să-și continue acțiunea, este lăsată într-o situație mai bună.) Deși oamenii prețuiesc tăcerea șantajistului și plătesc pentru a ea, tăcerea lui nu este o activitate productivă. Victimele sale ar fi într-o situație la fel de bună dacă șantajistul nu ar fi existat deloc și, așadar, nu le-ar fi amenințat.* Și

* Dar, dacă nu ar fi existat, nu s-ar fi putut ca altcineva să dea peste acea informație și să ceară un preț mai mare pentru tăcere? Dacă s-ar fi întîmplat aceasta, nu ar fi fost mai bine pentru victimă să existe actualul său șantajist? Nu merită efortul să formulăm exact acest punct pentru a exclude astfel de complicații.

nu le-ar fi mai rău dacă s-ar ști că schimbul ar fi absolut imposibil. Din punctul de vedere pe care îl adoptăm aici, vînzătorul unei astfel de tăceri ar putea cere în mod legitim un preț numai pentru ceea ce trece sub tăcere. Ceea ce trece sub tăcere nu include plata pe care ar fi putut să o primească pentru a se abține să-și dezvăluie informația, deși include plățile pe care i le-ar face alții pentru a o dezvălui. Astfel, cineva care scrie o carte și care în cursul documentării află despre o persoană unele informații care, dacă ar fi folosite, cartea s-ar vinde bine, poate să ceară un preț altuia care dorește ca această informație să nu fie divulgată (inclusiv persoanei care este subiectul informației), pentru a renunța să includă informația în carte. El poate să ceară o sumă egală cu diferența așteptată a drepturilor de autor între cartea care conține această informație și cartea care nu o conține; el poate să nu ceară cel mai bun preț pe care l-ar putea obține de la cumpărătorul tăcerii sale.* Serviciile de protecție sînt productive și avantajoase pentru beneficiarii lor, în timp ce „protecția mafiotă“ nu este productivă. Dacă ți se vinde simpla reținere a gangsterilor de a te vătăma, situația ta nu este mai bună decît dacă ei n-ar fi avut deloc de-a face cu tine.

Discuția noastră de mai înainte despre împărțirea beneficiilor schimbului voluntar, așadar, trebuie restrînsă în așa fel încît să se aplice numai schimburilor în care ambele părți sînt avantajate, în sensul de a fi destinatarii activităților productive. În cazul în care una dintre părți nu are un astfel de beneficiu și este „servită“ în mod neproductiv, este corect să compenseze doar pe celălalt, *dacă* vreo compensație este datorată celeilalte părți. Dar ce se întîmplă

---

* Un scriitor, sau un alt *individ*, care este *încîntat* să dezvăluie secrete, poate să ceară un alt preț. Considerația aceasta nu-l ajută pe gangsterul discutat mai jos, chiar dacă este sadic și îi place ceea ce face. Activitatea cu care amenință este exclusă de către constrîngeri morale și este prohibită indiferent dacă este pus să plătească sau dacă se abține de la ea. Exemplul scriitorului este luat din nota de subsol 34 a lucrării mele, „Coercion“, în *Philosophy Science, and Method: Essays in Honor of Ernest Nagel*, ed. S. Morgenbesser, P. Suppes și M. White (New York: St. Martin's Press 1969), pp. 440-472. Să punem în contrast concepția noastră despre șantaj cu următoarea concepție, care consideră șantajul ca fiind la fel cu orice altă tranzacție economică: „Șantajul nu ar fi ilegal în societatea liberă. Pentru că șantajul este primirea banilor în schimbul serviciului de a nu publica anumite informații despre cealaltă persoană. Nu este implicată nici o violență, sau amenințare cu violența a unei persoane sau a unei proprietăți.“ Murray N. Rothbard, *Man, Economy, and State*, vol. I, p. 443, nr. 49.

în acele cazuri în care este satisfăcută numai prima condiţie a schimbului neproductiv, nu şi a doua: *X* nu este într-o situaţie mai bună în urma schimbului decît dacă *Y* nu ar fi existat deloc, dar *Y* are un alt motiv în afară de acela pentru care îţi vinde renunţarea. Dacă de pe urma faptului că *Y* renunţă să facă un lucru *X* cîştigă numai o probabilitate mai scăzută de a-şi vedea încălcată propria sa graniţă (o încălcare a cărei realizare intenţionată este prohibită), atunci este nevoie ca *Y* să fie compensat numai pentru dezavantajele impuse lui de către prohibirea doar a acelor activităţi al căror risc este destul de serios pentru a justifica prohibirea.

Am respins concepţia că prohibirea activităţilor riscante este nelegitimă, că prin acorduri prealabile şi negocieri deschise oamenii trebuie convinşi să accepte de bună voie să se abţină de la aceste activităţi. Dar nu trebuie să interpretăm situaţia noastră doar ca pe o compensaţie pentru încălcarea unei graniţe care protejează de acţiunea riscantă a altuia, cu cerinţa unei negocieri prealabile înlăturată de natura specială a situaţiei (nu implică nici un schimb productiv). Căci aceasta nu explică de ce nu revin toţi la curba de indiferenţă pe care ar ocupa-o dacă nu ar exista prohibirea; numai aceia *dezavantajaţi* de o prohibire trebuie compensaţi şi trebuie compensaţi *numai* pentru dezavantajele lor. Dacă prohibirea unor acte riscante ar avea două efecte diferite asupra cuiva, primul înrăutăţindu-i situaţia, deşi nu l-ar dezavantaja prin comparaţie cu ceilalţi, iar cel de-al doilea l-ar dezavantaja, atunci principiul compensaţiei ar cere ca o compensaţie să fie plătită numai pentru al doilea. Spre deosebire de o încălcare obişnuită a graniţei, compensaţia în aceste cazuri nu este nevoie să ridice persoana la poziţia pe care era înainte de a fi fost vătămată. Pentru a vedea compensaţia din perspectiva principiului compensaţiei, ca pe o compensaţie obişnuită pentru încălcarea unei graniţe, s-ar putea încerca redefinirea sau reamplasarea graniţei, în aşa fel încît să fie încălcată numai atunci cînd cineva este dezavantajat. Dar este mai bine să nu denaturăm concepţia noastră despre această situaţie compensatorie, asimilînd-o cu o alta.

Faptul că nu trebuie să fie asimilată cu situaţia compensatorie de genul încălcării graniţei nu exclude, desigur, derivarea principiului compensaţiei din principii mai adînci. Nu este nevoie să facem aşa ceva pentru ţelurile noastre din această lucrare; şi nici nu trebuie să formulăm riguros principiul. Trebuie doar să afirmăm corectitudinea unor principii, cum ar fi principiul compensaţiei,

cerînd acelora care impun o prohibire asupra activității riscante să-i compenseze pe aceia *dezavantajați* ca urmare a faptului că li s-au interzis aceste activități riscante. Nu sînt mulțumit să prezint și mai tîrziu să folosesc un principiu ale cărui amănunte nu au fost studiate temeinic, chiar dacă aspectele neelaborate ale principiului nu par să fie relevante pentru chestiunile la care vom aplica acest principiu. Cu oarecare îndreptățire, cred, aș putea pretinde că este normal ca la început să lăsăm un principiu într-o stare oarecum vagă; chestiunea fundamentală este dacă ceva similar va fi valabil. Această afirmație totuși ar fi primită cu răceală de către mulți adepți ai unui alt principiu, examinat minuțios în capitolul următor, dacă ar ști că voi fi cu mult mai sever față de principiul lor, decît sînt aici față de al meu. Din fericire, ei nu știu asta încă.

CAPITOLUL 5

Statul

PROHIBIREA APLICĂRII PRIVATE A JUSTIȚIEI

Unui independent i s-ar putea interzice să impună în mod privat justiția deoarece procedura sa este cunoscută ca fiind prea riscantă și periculoasă adică implică un risc mai mare (decît altă procedură) de a pedepsi o persoană nevinovată sau de a pedepsi excesiv o persoană vinovată — sau deoarece procedura sa nu este cunoscută ca nefiind riscantă. (Procedura sa ar arăta un alt fel de nesiguranță dacă șansele de a nu pedepsi o persoană vinovată ar fi cu mult mai mari, dar acesta nu ar fi un motiv pentru a prohibi aplicarea sa privată.)

Să le examinăm pe rînd. Dacă procedura independentului este foarte nesigură și impune altora un risc mare (poate dă în bobi), atunci dacă o folosește frecvent, poate să-i sperie pe toți, chiar pe aceia care nu sînt victimele sale. Oricine, atunci cînd acționează în autoapărare, poate să-l împiedice să se angajeze în această activitate foarte riscantă. Dar, cu siguranță, independentul poate fi împiedicat să folosească o procedură foarte nesigură, chiar dacă el nu este un pericol constant. Dacă se știe că independentul va impune propriile sale drepturi prin procedura sa foarte nesigură numai o dată la zece ani, aceasta *nu* va produce frică și teamă în societate. Temeiul prohibirii folosirii atît de intermitente a procedurii sale nu este, așadar, evitarea oricărei temeri generale necompensate și a fricii care ar exista în caz contrar.

Dacă ar exista mulți independenți care ar putea să aplice pedepse pe nedrept, probabilitățile *s-ar* aduna și ar crea o situație periculoasă pentru toți. Apoi, alții ar fi îndreptățiți să se grupeze și să interzică *totalitatea* unor astfel de activități. Dar cum ar funcționa această prohibire? Ar prohibi ei *fiecare* activitate individuală

care nu produce frică? În starea naturală, prin ce procedură pot decide ei care dintre acele activități să continue și ce le-ar da lor dreptul să facă aceasta? Nici o asociație de protecție, oricît ar fi ea de dominantă, nu ar avea acest drept. Căci puterile legitime ale unei asociații de protecție sînt doar *suma* drepturilor individuale pe care membrii sau clienții ei le transferă asociației. Nu apar nici un drept nou și nici o putere nouă; fiecare drept al asociației se dizolvă total în acele drepturi individuale deținute de către indivizi distincți care acționează singuri într-o stare naturală. O combinație de indivizi poate avea dreptul să facă o acțiune *C*, pe care nici un individ singur nu ar avea dreptul să o facă, dacă *C* este identic cu *D* și *E* și se produce o asociere a indivizilor care au în mod individual dreptul să facă *D* și dreptul să facă *E*. Dacă unele drepturi ale indivizilor ar fi de forma „Ai dreptul să faci *A*, dacă 51%, sau 85%, sau orice alt procent din ceilalți sînt de acord cu tine“, atunci o asociație de indivizi ar avea dreptul să facă *A*, chiar dacă nici unul, în mod separat, nu ar avea acest drept. Dar nici unul dintre drepturile indivizilor nu este de forma aceasta. Nici o persoană sau grup nu sînt îndreptățiți să aleagă cine din acea totalitate va avea permisiunea să continue. *Toți* independenții ar putea să se grupeze și să decidă aceasta. Ei ar putea, de exemplu, să folosească o procedură aleatorie pentru a aloca un număr de drepturi (vandabile?) spre a fi aplicate în mod privat, în așa fel încît pericolul total să fie redus la un punct sub un anumit prag. Dificultatea constă în aceea că dacă un număr mare de independenți fac așa ceva, atunci va fi în interesul unui individ să nu participe la acest aranjament. Va fi în interesul său să-și continue activitățile riscante după cum dorește, în timp ce ceilalți și le limitează reciproc pe ale lor, în așa fel încît totalitatea actelor, inclusiv cel al individului respectiv, să fie menținută sub pragul de pericol. Pentru că ceilalți, probabil, se vor ține la o anumită distanță de limita pericolului, lăsîndu-i acelui individ un loc în care să se plaseze. Chiar dacă ceilalți ar rămîne în apropierea liniei pericolului în așa fel încît activitățile acelui individ ar face ca totalitatea acțiunilor să se plaseze deasupra pragului de pericol, care ar fi cazul în care s-ar putea ca activitățile *sale* să fie interzise? În mod similar, va fi în interesul oricărui individ să se abțină de a încheia acorduri care, altfel, sînt unanime în starea naturală: de exemplu, acordul de a constitui un stat. Orice poate cîștiga un individ printr-un astfel de acord unanim, poate cîștiga prin acorduri bilaterale separate. Orice contract care are

nevoie realmente de o cvasiunanimitate, orice contract care este în mod esențial comun, va servi scopul său indiferent dacă un anumit individ participă sau nu; așadar, va fi în interesul său să nu se oblige pe sine însuși să participe.

„PRINCIPIUL IMPARȚIALITĂȚII (FAIRNESS)“

Ne-ar fi de folos aici, dacă ar fi adecvat, un principiu propus de Herbert Hart, pe care (urmîndu-l pe John Rawls) îl vom numi *principiul imparțialității.* Acest principiu susține că atunci cînd un număr de persoane se angajează într-o afacere comună, legală, reciproc avantajoasă, potrivit unor reguli și își limitează, prin urmare, libertatea lor în forme necesare pentru a produce avantaje tuturor, aceia care s-au supus acestor restricții au dreptul la o supunere similară din partea acelora care au beneficiat de pe urma supunerii lor.[1] Potrivit acestui principiu, acceptarea avantajelor (chiar atunci cînd aceasta nu este o afirmare expresă sau o promisiune tacită de a coopera) este suficientă ca să oblige. Dacă la principiul imparțialității se adaugă cerința că ceilalți, față de care sîntem obligați, sau agenții lor, pot să *aplice* obligațiile care decurg din acest principiu (inclusiv obligația de a limita acțiunile cuiva), atunci grupurile de oameni în starea naturală, care cad de acord asupra unei proceduri de alegere a acelora care se angajează în anumite activități, vor avea drepturi legitime de a-i prohibi pe „călătorii clandestini“. Un astfel de drept poate fi crucial pentru viabilitatea unor astfel de acorduri. Trebuie să cercetăm cu mare grijă un astfel de drept puternic, cu atît mai mult cu cît se pare că face *inutil* consimțămîntul *unanim* la guvernarea coercitivă într-o stare naturală! Cu toate acestea, un alt motiv pentru a examina acest drept este caracterul său plauzibil, în calitate de contra-exemplu la afirmația mea că la nivelul grupului nu „emerge“ nici un drept nou, că indivizii asociați nu pot crea drepturi noi, care să nu fie suma celor preexistente. Un drept de a veghea la aplicarea obligației celorlalți de a-și limita comportamentul în modalități specificate ar putea să-și aibă originea într-o caracteristică specială a obligației, sau s-ar putea considera că decurge dintr-un principiu general că toate obligațiile pe care le avem față de alții pot fi impuse. În absența argumentului în favoarea naturii speciale silnic-justificative a obligației, care se presupune că provine din

principiul imparțialității, voi examina mai întîi principiul caracterului executoriu al tuturor obligațiilor și apoi mă voi întoarce la adecvarea a însuși principiului imparțialității. Dacă fiecare dintre aceste principii este respins, dreptul de a impune cooperarea altora în aceste situații se clatină. Voi argumenta că *ambele* principii trebuie respinse.

Argumentul lui Herbert Hart pentru existența unui drept natural[2] depinde de particularizarea principiului caracterului executoriu al tuturor obligațiilor: dacă cineva are o obligație anumită față de tine de a face *A* (care s-ar fi putut să apară, de exemplu, prin promisiunea pe care ți-a făcut-o că va îndeplini pe *A*), atunci aceasta îți dă nu numai dreptul ca el să facă *A*, ci și dreptul să-l forțezi să facă *A*. Numai avînd ca fundal un cadru în care oamenii nu pot să te forțeze să faci *A*, sau alte acțiuni pe care poate ai promis că le faci, putem să înțelegem noi, spune Hart, *miezul* și scopul obligațiilor exprese. Din moment ce obligațiile exprese au un punct esențial și un scop, continuă Hart, există un drept natural de a nu fi forțat să faci ceva, dacă anumite condiții specificate nu se referă la aceasta; acest drept natural este încorporat în cadrul general în care survin și există obligațiile exprese.

Acest binecunoscut argument al lui Hart este problematic. Pot scuti pe cineva de obligația de a nu mă forța să fac *A*. („Te scutesc acum de obligația de a nu mă forța să fac *A*. Acum ești liber să mă forțezi să fac *A*.“) Totuși, a-i scuti pe ceilalți în felul acesta *nu*-mi creează mie o obligație față de ei de a face *A*. Pentru că Hart presupune că obligația mea față de cineva de a face *A* îi dă acestuia (implică faptul că are) dreptul de a mă forța să fac *A* și pentru că am văzut că nu este valabilă și conversa, putem considera acea componentă a obligației față de cineva de a face ceva ca fiind un element suplimentar față de dreptul său de a te forța să faci *A*. (Putem presupune că există această componentă distinctă fără să fim acuzați de „atomism logic“?) O concepție alternativă care respinge includerea, pe care o operează Hart, a dreptului de a forța în noțiunea de a avea o obligație, ar putea să susțină că această componentă suplimentară constituie *întregul* conținut al obligației față de cineva de a face ceva. Dacă nu mă achit de această obligație, atunci (toate celelalte lucruri fiind la fel) fac ceva rău; celălalt controlează situația; el are puterea de a mă scuti de obligație, dacă nu a promis altcuiva că nu o va face ș.a.m.d. Poate că toate acestea par să fie prea *efemere* fără prezența suplimentară a drepturilor de

a impune. Totuși drepturile de a impune sînt ele însele doar *drepturi*; adică, permisiuni de a face ceva și obligații din partea altora de a nu interveni. Este adevărat că avem dreptul de a impune aceste obligații, dar nu este clar că includerea *drepturilor* de a impune sprijină realmente întreaga structură, dacă presupunem că este lipsită de substanță de la bun început. Poate că trebuie doar să luăm în serios domeniul moralei și să considerăm că o componentă înseamnă ceva chiar fără să aibă vreo legătură cu constrîngerea. (Desigur, asta nu înseamnă să spunem că această componentă nu este *niciodată* legată de constrîngere!). Pe baza acestei concepții, putem explica miezul obligațiilor fără a introduce drepturi de constrîngere și, așadar, fără să presupunem cadrul general al obligației de a nu forța din care se desprinde această concepție. (Bineînțeles, chiar dacă argumentul lui Hart nu demonstrează existența unei astfel de obligații de a nu forța, obligația poate să existe totuși.)

Lăsînd de-o parte aceste considerații generale împotriva principiului caracterului executoriu al tuturor obligațiilor exprese, mai pot fi produse și alte cazuri problematice. De exemplu, dacă-ți promit că nu voi omorî pe cineva, aceasta nu-ți *dă* ție dreptul de a mă forța să nu o fac, deoarece ai deja acest drept, deși îți creează *ție* o anumită obligație. Sau, dacă insist în mod precaut ca mai întîi tu să-mi promiți mie că nu mă vei forța să fac *A* înainte ca eu să-ți promit că fac *A*, și tu îmi faci, într-adevăr, mai întîi această promisiune, ar fi neplauzibil să se spună că, promițînd, ți-am dat dreptul să mă forțezi să fac *A*. (Totuși, să luăm în considerare situația care rezultă din faptul că sînt atît de nesăbuit încît te scutesc în mod unilateral de promisiunea pe care mi-ai făcut-o.)

Dacă ar fi convingătoare afirmația lui Hart că numai pe fundalul unei absențe a constrîngerii putem înțelege punctul nodal al drepturilor speciale, atunci s-ar părea că la fel de convingătoare ar fi și afirmația că numai pe fundalul forței *permise* putem înțelege punctul esențial al drepturilor *generale*. Deoarece potrivit lui Hart, o persoană are un drept general de a face *A*, dacă și numai dacă pentru toate persoanele *P* și *Q*, *Q* nu poate interveni în efectuarea lui *A* de către *P*, sau să-l forțeze să nu facă *A*, dacă *P* nu i-a dat lui *Q* un drept special de a face aceasta. Dar nu fiecare acțiune poate fi substituită pentru „*A*“; oamenii au drepturile generale de a face numai anumite tipuri de acțiuni. Așadar, s-ar putea argumenta, dacă faptul de a avea drepturi generale are sens, că a avea drep-

turile de a face un anumit tip de act *A*, iar alții fiind obligați să nu te forțeze să nu faci *A*, atunci acest sens trebuie să apară pe un alt fundal, în care oamenilor nu le incumbă *nici o* obligație de a obține să te forțeze să faci, sau să nu faci, anumite lucruri, adică pe un fundal în care, în ceea ce privește acțiunile în general, oamenii *nu* au un drept general de a le face. Dacă Hart poate argumenta împotriva folosirii forței pe baza faptului că drepturile particulare au o noimă, atunci se pare că poate argumenta la fel de bine în favoarea absenței unei astfel de prezumții de prohibire a folosirii forței pe baza faptului că și drepturile generale au o noimă.[3]

Un argument în favoarea obligației executorii are două stadii: primul stabilește existența obligației, iar cel de-al doilea caracterul său executoriu. Avînd la dispoziție cel de-al doilea stadiu (cel puțin în măsura în care se presupune în general că decurge din primul), să ne întoarcem la presupusa obligație de a coopera la deciziile comune ale altora de limitare a activităților lor. Principiul imparțialității, așa cum l-am formulat urmîndu-i pe Hart și Rawls, este criticabil și inacceptabil. Să presupunem că unii dintre vecinii tăi (există alți 364 de adulți) au întocmit un sistem public de transmitere a unor programe și decid să instituie un sistem public de recreere. Ei afișează o listă cu nume, unul pentru fiecare zi, iar numele tău se află printre ele. În ziua în care îi vine rîndul (dar ziua se poate schimba ușor) o persoană trebuie să aibă grijă ca sistemul să funcționeze, să pună discuri cu muzică, să transmită știri, să spună povești amuzante pe care le-a auzit ș.a.m.d. După 138 de zile în care fiecare și-a îndeplinit aceste sarcini, vine și rîndul tău. Ești obligat să faci ceea ce au făcut ceilalți înainte? *Ai* beneficiat de pe urma sistemului public, deschizînd fereastra din cînd în cînd pentru a asculta, bucurîndu-te de unele bucăți muzicale, sau ai rîs de unele povești hazlii. Ceilalți oameni și-*au* adus contribuția. Dar trebuie ca tu să răspunzi solicitării atunci cînd îți vine rîndul? După cum stau lucrurile, cu siguranță că nu. Deși ai beneficiat de pe urma înțelegerii, ai știut de la început că 364 de zile de distracție oferite de alții nu vor echivala cu cedarea *unei singure* zile din timpul tău. Mai bine să nu beneficiezi de nici una dintre zilele de distracție și să nu pierzi o zi, decît să te bucuri de toate zilele și să irosești una din zilele tale cu acest program. Dacă avem în vedere aceste preferințe, cum de se poate să ți se ceară să participi atunci cînd îți vine rîndul? Ar fi plăcut să se citească din lucrări filozofice la radio și să poți asculta programul la orice oră,

poate că tîrziu, noaptea, atunci cînd ești obosit. Dar poate să nu fie destul de plăcut pentru tine să pierzi o zi întreagă din timpul tău ca cititor într-un atare program. Indiferent de preferințele tale, pot alții să te oblige să faci așa ceva, luîndu-ți-o înainte și lansînd programul ei înșiși? În acest caz poți renunța la avantajul programului, lăsînd radioul închis; în alte cazuri avantajele pot să fie inevitabile. Dacă în fiecare zi o altă persoană de pe strada ta mătură întreaga stradă, trebuie să faci și tu acest lucru atunci cînd îți vine rîndul? Chiar dacă nu-ți pasă atît de mult de curățenia străzii? Trebuie să-ți imaginezi că strada este murdară, în timp ce treci pe ea, în așa fel încît să nu beneficiezi de curățenia ei, ca unul care nu a făcut nimic. Trebuie să te abții să dai drumul la radio pentru a asculta lecturile filozofice? Trebuie să-ți tunzi peluza din fața casei tot așa de des cum o tund vecinii tăi pe a lor?

Vrem cel puțin să încorporăm în principiul imparțialității condiția ca avantajele pe care le are cineva de pe urma acțiunilor celorlalți să fie mai mari decît costurile care-i revin pentru a-și aduce contribuția. Cum să concepem aceasta? Este oare satisfăcută această condiție dacă te bucuri într-adevăr de emisiunile zilnice din cartierul tău, dar ai prefera să ai o zi liberă în care să te plimbi, mai degrabă decît să asculți aceste emisiuni tot anul? Pentru ca tu să fii obligat să pierzi o zi pentru o emisiune nu trebuie să fie adevărat, cel puțin, că nu ai nici un lucru de făcut într-o zi (în acea zi, cîștigînd în mod corespunzător timp în oricare altă zi, prin fixarea unor activități în acea zi) pe care să-l preferi ascultării emisiunilor întreg anul? Dacă singura cale de a avea emisiunile ar fi să-ți petreci ziua participînd la înțelegerea stabilită, pentru a fi satisfăcută condiția ca beneficiile să fie mai mari decît costurile, ar trebui să accepți să-ți petreci ziua transmițînd programul, mai degrabă decît să cîștigi *orice* altceva accesibil.

Chiar dacă principiul imparțialității ar fi modificat, în așa fel încît să conțină această condiție foarte puternică, tot ar fi criticabil. Beneficiile abia dacă ar merita costurile participării tale, și cu toate acestea alții ar putea beneficia de pe urma *acestei* instituții mult mai mult decît tine; ei toți se dau în vînt după aceste emisiuni. Fiind cel care a beneficiat cel mai puțin de pe urma lor, ești obligat să prestezi pentru ele o cantitate de muncă egală? Sau poate că ai prefera ca toți să fi cooperat într-o *altă* afacere, limitîndu-și comportamentul și făcînd sacrificii pentru *ea*. Este adevărat, *tocmai pentru că* ei nu-ți urmează planul (limitîndu-ți

astfel opțiunile), beneficiile afacerii lor *valorează* pentru tine cît costurile cooperării tale. Totuși, tu nu vrei să cooperezi, pentru că ai intenția să le atragi atenția asupra propunerii tale alternative pe care ei au ignorat-o, sau căreia nu i-au acordat, după cum crezi tu cel puțin, ceea ce i se cuvine. (Vrei ca ei, de exemplu, să citească Talmudul la radio în locul filozofiei pe care o citesc.) Acordînd instituției (instituției lor) sprijinul cooperării tale, nu vei face decît să fie mai greu să o schimbi sau să o modifici.[4]

La prima vedere, aplicarea principiului imparțialității este criticabilă. Tu nu poți hotărî să-mi dai ceva, de exemplu o carte, și apoi să-mi iei bani pentru a o plăti, chiar dacă nu am altceva mai bun pe care să-mi cheltuiesc banii. Ai chiar mai puține motive, sau poate deloc, să-mi ceri să plătesc, dacă de pe urma activității tale, care-mi dă mie cartea, beneficiezi și tu; să presupunem că cel mai bun fel de a face exerciții fizice este să aduci cărți în casele oamenilor, sau că o altă activitate a ta are ca efect colateral inevitabil aducerea de cărți în casele oamenilor. Lucrurile nu s-ar schimba nici dacă incapacitatea ta de a strînge bani pentru cărți care se răspîndesc în mod inevitabil în casele altora ar face să fie nerecomandabil sau prea scump pentru tine să continui activitatea cu acest efect colateral. Oricare ar fi intențiile noastre, nu putem să acționăm în așa fel încît să creăm oamenilor beneficii și apoi să le cerem (sau să le luăm) o plată. Nici măcar un grup de persoane nu poate face așa ceva. Dacă nu poți cere un preț și nu poți strînge bani pentru beneficiile pe care le furnizezi fără o înțelegere prealabilă, cu siguranță că nu poți face așa ceva pentru beneficii a căror furnizare nu te costă nimic, și cu siguranță oamenii nu trebuie să te răsplătească pentru beneficii furnizabile fără un cost pe care totuși *alții* li le-au oferit. Așadar, faptul că sîntem în mod parțial „produse sociale“, prin aceea că beneficiem de structurile și formele curente create de nenumărate acțiuni ale unui șir de oameni de mult uitați, forme care includ instituții, deprinderi și limbajul (a cărui natură socială poate să implice folosirea lui obișnuită care depinde de concordanța wittgensteiniană cu vorbirea celorlalți), nu ne creează o datorie flotantă generală, pe care societatea actuală poate să o colecteze și să o folosească așa cum vrea.

Probabil că se poate formula o versiune modificată a principiului imparțialității, care să nu se confrunte cu aceste greutăți și cu altele similare. Ceea ce pare să fie sigur este că orice principiu de felul acesta, dacă este posibil, ar fi atît de complex și de confuz

încît nu s-ar putea combina cu un principiu special care legitimează *caracterul executoriu* al obligațiilor care au apărut în limitele stării naturale. Deci, chiar dacă principiul ar putea fi formulat în așa fel încît să nu mai fie criticabil, nu ar servi la eliminarea nevoii ca alți oameni să-și dea *consimțămîntul* pentru a coopera și a-și limita propriile lor activități.

DREPTURI PROCEDURALE

Să ne întoarcem la independentul nostru. Lăsînd la o parte teama celorlalți nonindependenți (poate că ei nu vor fi atît de îngrijorați), acela care este pe punctul de a fi pedepsit nu poate să se apere pe sine însuși? Este nevoie să aștepte să fie pedepsit și apoi să strîngă compensația, dacă poate să arate că pedeapsa a fost nedreaptă? Dar cui să arate? Dacă știe că este nevinovat, poate să ceară compensația imediat și să-și pună în aplicare dreptul *său* de a o strînge? Și așa mai departe. Noțiunile de drepturi procedurale, demonstrarea publică a vinovăției și altele asemenea au un statut foarte neclar în teoria stării naturale.

S-ar putea spune că fiecare persoană are dreptul ca vinovăția să-i fie stabilită prin cea mai puțin periculoasă dintre procedurile cunoscute de stabilire a vinovăției, adică, prin aceea care are cea mai mică probabilitate de a declara că o persoană inocentă este vinovată. Există maxime binecunoscute de genul: mai bine m persoane vinovate să fie libere decît n persoane inocente să fie pedepsite. Pentru fiecare n, fiecare maximă va susține o limită superioară pentru fracția m/n. Va spune: mai bine m, dar nu mai bine $m+1$. (Un sistem poate să aleagă limite superioare diferite pentru crime diferite.) În ipoteza foarte neplauzibilă că știm probabilitatea exactă a fiecărui sistem de proceduri de a stabili că o persoană inocentă este vinovată[5], și o persoană vinovată este inocentă, vom opta pentru acele proceduri al căror raport pe termen lung ale celor două erori se apropie cel mai mult de jos în sus, de cel mai mare raport pe care îl considerăm acceptabil. Este departe de a fi evident unde să fixăm raportul. A spune că este mai bine ca orice număr de vinovați să rămînă liberi mai degrabă ca o persoană inocentă să fie pedepsită, probabil că ar cere să *nu* avem deloc nici un sistem de pedepsire. Pentru că orice sistem pe care îl putem concepe, care uneori pedepsește de fapt pe cineva, va

implica un risc apreciabil de a pedepsi o persoană nevinovată și aproape cu siguranță o va face pentru că se aplică la un număr mare de oameni. Și orice sistem *S* poate fi transformat într-un sistem care are o probabilitate mai mică de a pedepsi o persoană nevinovată, de exemplu, adăugîndu-i o procedură de tip ruletă prin care probabilitatea ca fiecare găsit vinovat prin intermediul lui *S* să fie de fapt pedepsit este numai 0,1. (Această procedură este recurentă.)

Dacă cineva obiectează că procedura independentului produce o probabilitate mult mai mare ca o persoană nevinovată să fie pedepsită, cum se poate stabili ce probabilități sînt prea mari? Putem să ne închipuim că fiecare face următorul raționament: cu cît sînt mai mari garanțiile procedurale, cu atît sînt mai mici probabilitățile de a fi condamnat pe nedrept și, de asemenea, cu atît mai mari sînt probabilitățile ca o persoană vinovată să rămînă liberă; deci, cu cît un sistem este mai puțin eficient în combaterea crimei, cu atît sînt mai mari probabilitățile mele de a fi o victimă a unui delict. Sistemul cel mai eficace este acela care minimizează valoarea așteptată a prejudicierii mele nejustificate, fie prin pedepsirea mea pe nedrept sau prin faptul că sînt o victimă a unui delict. Dacă simplificăm *foarte mult* presupunînd că pedepsele și costurile persecuțiilor se echilibrează, atunci am dori ca garanțiile să fie fixate la acel punct riguros în care orice diminuare a lor ar duce la creșterea probabilității ca cineva să fie pedepsit pe nedrept, mai mult decît ar micșora (printr-o descurajare suplimentară) vulnerabilitatea cuiva de a fi victima unei crime; și în care orice creștere a garanțiilor ar duce la creșterea probabilității ca cineva să fie victima unei crime (printr-o descurajare mai redusă) mai mult decît ar reduce probabilitatea ca cineva să fie pedepsit, deși este inocent. Deoarece utilitățile diferă de la o persoană la alta nu există nici un motiv să ne așteptăm ca indivizii care fac un astfel de calcul al valorii așteptate să conveargă asupra unui set identic de proceduri. Mai mult, unii oameni pot să considere că pedepsirea vinovaților este importantă prin ea însăși și pot să fie dispuși să riște mai mult să fie pedepsiți ei înșiși pentru realizarea acestui scop. Acești oameni vor socoti ca pe un neajuns faptul că probabilitatea unei proceduri de a nu pedepsi indivizi vinovați este mai mare și-l vor lua în calcul, ca să nu mai vorbim de efectele asupra împiedicării infracțiunii. Este foarte îndoielnic pentru a nu spune mai mult, că vreo prevedere a legii stării naturale va da (și că va

fi cunoscut că va da) o soluție în problema ponderii unor astfel de considerații, sau că va reconcilia diferitele evaluări ale oamenilor în ceea ce privește gravitatea faptului de a fi pedepsit atunci cînd ești inocent, prin comparație cu aceea de a fi victima unei infracțiuni (chiar dacă ambele implică agresarea fizică). Fiind de cea mai desăvîrșită bună credință, oamenii vor susține diferite proceduri care produc diferite probabilități ca o persoană nevinovată să fie pedepsită.

Se pare că nu este posibil să interzicem cuiva să folosească o procedură numai pentru că probabilitatea marginală ca ea să conducă la pedepsirea unei persoane nevinovate este mai mare decît probabilitatea marginală corespunzătoare procedurii pe care o considerăm optimă. La urma urmelor, între procedura noastră favorită și cea a altuia raportul va fi același. Lucrurile nu se schimbă nici dacă multe alte persoane folosesc procedura ta. Se pare că oamenii care se află în starea naturală trebuie să tolereze (adică, să nu interzică) folosirea procedurilor care se situează în „vecinătatea" procedurilor lor; dar se pare că pot să interzică folosirea unor proceduri cu mult mai riscante. O problemă acută apare dacă două grupuri cred că propriile lor proceduri sînt demne de încredere, în timp ce consideră că procedura celuilalt grup este foarte periculoasă. Se pare că nu funcționează nici o *procedură* de rezolvare a dezacordului lor; și pare improbabil ca principiul nonprocedural conform căruia grupul care are dreptate trebuie să triumfe (și celălalt trebuie să cedeze), pare improbabil ca acest principiu să ducă la pace atunci cînd fiecare grup, crezînd ferm că el este acela care are dreptate, acționează pe baza lui.

Atunci cînd indivizi sinceri și de bună credință sînt în dezacord, sîntem înclinați să gîndim că ei trebuie să accepte o procedură care să tranșeze dezacordul, o procedură pe care cei în cauză o consideră demnă de încredere sau corectă. Aici observăm că există posibilitatea ca dezacordul să se poată extinde la toate nivelurile procedurilor. De asemenea, uneori vom refuza să acceptăm ca problemele să fie rezolvate prin decizia nefavorabilă a unei astfel de proceduri, mai ales cînd decizia greșită este mai rea chiar decît tensiunile (inclusiv lupta) și costurile refuzului de a o accepta, cînd acceptarea deciziei greșite este mai rea decît conflictul cu cei din cealaltă tabără. Este descurajant să contempli situații în care cele două părți adverse cred că este preferabil conflictul unei decizii nefavorabile obținute prin vreo procedură. Fiecare vede situația ca pe una în care acela care are dreptate trebuie să acționeze, iar

celălalt trebuie să cedeze. Nu va fi de mare ajutor ca o parte neutră să spună ambelor părți: „Iată, voi *credeți* că aveți dreptate, așa că din perspectiva acestui principiu, și în acord cu felul în care îl veți aplica, voi vă veți lupta. Deci trebuie să acceptați o procedură care să decidă în această chestiune.“ Căci fiecare crede că *este* mai bun conflictul decît să piardă în această controversă.* Și unul dintre ei poate să aibă dreptate. *Nu trebuie* ca el să se angajeze în conflict? Nu trebuie ca *el* să se angajeze în conflict? (Adevărat, ambii vor crede că acela este el însuși.) Am putea încerca să evităm aceste chestiuni supărătoare printr-un angajament necondiționat față de proceduri. (S-ar putea ca un rezultat posibil al aplicării proce-

---

* Ar trebui ca estimarea lor a ceea ce este mai bine să includă șansele lor de succes? Există o anumită înclinație de a defini acest perimetru conflictual ca fiind unul în care probabilitățile de a greși să fie considerate, pentru anumite scopuri, la fel de supărătoare ca greșeala sigură. Este extrem de necesară o teorie a felului în care interacționează probabilitatea și ponderea morală a greșelilor.

Tratînd chestiunea dacă beneficiile conflictului sînt mai mari decît costurile lui, textul simplifică foarte mult problema. În locul unui principiu simplu cost-beneficiu, principiul corect pretinde ca o acțiune — pentru a fi permisibilă din punct de vedere moral — nu numai să aibă beneficii morale care să cîntărească mai greu decît costurile ei morale, dar să nu existe nici o altă acțiune alternativă disponibilă cu un cost moral mai scăzut, astfel încît costul moral suplimentar al acțiunii intenționate față de alternativa ei să fie mai mare decît beneficiul ei moral suplimentar. (Pentru o examinare amănunțită a acestor chestiuni vezi studiul meu „Moral Complications and Moral Structures“, *Natural Law Forum*, 1968, pp. 1-50, în special examinarea Principiului VII.) Am putea înainta cu examinarea multor probleme dacă am combina un astfel de principiu cu o teorie a ponderii morale a vătămărilor sau greșelilor cu anumite probabilități specificate, pentru a obține o versiune explicit probabilistă a acestui principiu. Menționez aici numai o aplicație care s-ar putea să nu vă vină în minte. Se presupune adesea că numai o poziție pacifistă care este o poziție morală interzice în mod absolut acțiunea violentă. Vreo poziție pacifistă care examinează eficacitatea tehnicilor pacifiste este etichetată ca fiind tactică mai degrabă decît morală. Dar dacă un pacifist susține că este greșit din punct de vedere *moral* să porți un război sau să te pregătești pentru război deoarece sînt disponibile anumite tehnici de o eficacitate semnificativă (rezistența civilă, apărarea nonviolentă, satyagraha ș.a.m.d.), el afirmă o poziție inteligibilă care este una *morală* și care cere să se recurgă la fapte legate de eficacitatea tehnicilor pacifiste. Dată fiind lipsa certitudinii în ceea ce privește efectele diferitelor acțiuni (războaie, tehnici pacifiste) principiul care urmează să guverneze examinarea morală, dacă acțiunile nonpacifiste sînt permise din punct de vedere moral, este o versiune probabilistă a principiului (Principiul VII) descris succint mai sus.

durilor să fie acela că ele însele sînt respinse?) Unii văd în stat instrumentul căruia i se transferă sarcina fundamentală a deciziei morale, în așa fel încît între indivizi să nu se mai producă asemenea conflicte. Dar cine ar putea să abdice în felul acesta? Cine ar putea să predea *fiecare* decizie unei proceduri externe, acceptîndu-i orice rezultat? Posibilitatea unui astfel de conflict face parte din condiția umană. Deși în starea naturală această problemă este una inevitabilă, dată fiind dezvoltarea instituțională corespunzătoare, ea nu trebuie să fie mai presantă în starea naturală decît într-un stat, unde există de asemenea.[6]

Chestiunea deciziilor ce pot fi lăsate pe seama unei proceduri externe constrîngătoare se leagă de întrebarea interesantă privind obligațiile morale ale celui care este pedepsit pentru o crimă despre care el însuși știe că este nevinovat. Sistemul juridic (care, să presupunem că nu conține nici o părtinire procedurală) l-a condamnat la închisoare pe viață, sau la moarte. Poate el să scape? Poate el să vătămeze pe altul pentru a scăpa? Aceste întrebări se deosebesc de întrebarea dacă cineva care l-a atacat pe un altul pe nedrept (sau a participat la atacarea lui) poate să-și justifice fapta invocînd autoapărarea, atunci cînd celălalt, în autoapărare și el, acționează în așa fel încît să pună în primejdie viața agresorului. Aici răspunsul este „Nu". Din capul locului, agresorul nu trebuie să atace și nici altcineva nu-l amenință cu moartea, dacă el nu atacă și face astfel posibilă riposta celuilalt. Treaba sa este să iasă din acea situație; dacă nu reușește el *este* într-un dezavantaj moral. Soldații care știu că țara lor poartă un război de agresiune și care mînuiesc arme antiaeriene în apărarea unei baze militare *nu* pot să deschidă focul în autoapărare asupra avioanelor națiunii atacate care acționează în autoapărare, chiar dacă avioanele sînt deasupra capetelor lor și sînt pe punctul de a-i bombarda pe *ei*. Este responsabilitatea soldatului să determine dacă cauza sa este dreaptă; dacă descoperă că problema este complicată, neclară sau confuză, el nu poate trece responsabilitatea asupra comandanților lui, care, cu siguranță, îi vor spune că ei luptă pentru o cauză dreaptă. Cel care, invocînd conștiința sa, refuză să facă serviciul militar, poate să aibă dreptate să pretindă că el are datoria morală de a nu lupta; și dacă are dreptate, atunci nu poate fi pedepsit un alt soldat supus pentru că a făcut ceea ce era de datoria sa morală să nu facă? Așadar, ne întoarcem la punctul că unele chestiuni sînt de neocolit pentru fiecare dintre noi; și respingem punctul de vedere elitist conform căruia în plan moral nu ne putem aștepta ca unii soldați

să gîndească pentru ei înșiși. (Ei cu siguranță că nu sînt încurajați să gîndească pentru ei înșiși de către practica de a fi absolviți de orice responsabilitate pentru acțiunile lor în cadrul regulilor războiului.) Nu vedem de ce în sfera politicului lucrurile ar sta altfel. De ce, mai precis, să fie cineva în mod special absolvit de responsabilitatea acțiunilor sale, atunci cînd acestea sînt săvîrșite împreună cu alții din motive politice sub îndrumarea sau la ordinele conducătorilor politici?[7]

Pînă aici am presupus că știi că procedura juridică a celuilalt este mai proastă decît a ta. Să presupunem acum că nu știi nimic despre procedura juridică a celuilalt. Poți să-l oprești în autoapărare și poate agenția ta de protecție să acționeze pentru tine, numai pentru că tu sau ea nu știți dacă procedura sa este sigură? Ai dreptul ca vina, sau inocența, sau pedeapsa să-ți fie stabilite de către un sistem cunoscut ca fiind sigur și corect? Cunoscut cui? Aceia care-l mînuiesc pot să știe că este sigur și corect. Ai dreptul ca vina, sau inocența, sau pedeapsa să-ți fie stabilite de către un sistem pe care *tu* îl cunoști ca fiind sigur și corect? Sînt violate drepturile cuiva dacă consideră că folosirea ghicitului în bobi este sigură sau dacă este incapabil să se concentreze asupra descrierii sistemului pe care îl folosesc alții, în așa fel încît el nu știe dacă este sigur ș.a.m.d.? Putem considera că statul este autoritatea care risipește îndoielile legate de ceea ce prezintă siguranță și imparțialitate. Dar, bineînțeles, nu există nici o garanție că le *va* risipi (președintele Universității Yale nu credea că *Panterele negre* ar putea avea un proces cinstit) și nu există nici un motiv să presupui că va reuși să facă aceasta mai eficient decît un alt sistem. Tradiția drepturilor naturale abia dacă oferă o orientare sumară în ceea ce privește ce anume sînt drepturile procedurale ale cuiva în starea naturală, cum anume principiile care specifică felul în care trebuie să acționăm încorporează cunoaștere în diferitele lor clauze ș.a.m.d. Totuși, indivizi care aparțin acestei tradiții nu susțin că *nu* există drepturi procedurale; cu alte cuvinte că cineva nu se poate apăra pe el însuși împotriva manevrării sale prin proceduri pe care nu se poate bizui sau care sînt părtinitoare.

CUM POATE ACȚIONA AGENȚIA DOMINANTĂ?

Ce anume poate intezice o asociație de protecție dominantă unor indivizi? Asociația de protecție dominantă poate să-și rezerve

dreptul de a aprecia ce procedură juridică urmează să fie aplicată clienților ei. Poate anunța — și acționa în mod corespunzător — că va pedepsi pe oricine folosește asupra clienților ei o procedură care se dovedește a fi nesigură sau părtinitoare. Va pedepsi pe oricine folosește asupra clienților ei o procedură despre care se știe deja că este nesigură sau părtinitoare și își va apăra clienții împotriva aplicării unei astfel de proceduri. Poate anunța că va pedepsi pe oricine folosește față de un client al său o procedură pe care ea nu a recunoscut-o ca sigură și imparțială? Se poate organiza ea însăși în așa fel încît să aprobe, dinainte, orice procedură care urmează să fie folosită față de unul dintre clienții ei, în așa fel încît să fie pedepsit oricine folosește față de clienții ei o procedură care nu a fost aprobată de asociația de protecție? Este clar că indivizii nu au acest drept. A spune că un individ poate să pedepsească pe oricine îi aplică o procedură juridică pe care el nu a aprobat-o ar însemna să spui că un criminal care refuză să aprobe orice procedură juridică ar putea să pedepsească în mod legitim pe oricine încearcă să-l pedepsească pe el. S-ar putea considera că o asociație de protecție poate face aceasta în mod legitim, pentru că nu ar fi părtinitoare cu clienții săi în acest fel. Dar nu există nici o garanție a acestei imparțialități. Nici nu am văzut vreo cale prin care un astfel de drept nou ar putea să apară din combinarea drepturilor preexistente ale indivizilor. Trebuie să conchidem că asociațiile de protecție, inclusiv unica asociație dominantă, nu au acest drept.

Fiecare individ are dreptul ca informația suficientă pentru a arăta că o procedură juridică pe punctul de a-i fi aplicată este sigură și imparțială (sau nu mai puțin sigură și imparțială decît alte proceduri) să fie pusă la dispoziția publicului sau să-i fie pusă lui la dispoziție. Trebuie — este dreptul lui — să i se arate că i se aplică procedurile unui sistem sigur și imparțial. În absența unei astfel de informații el se poate apăra și poate să se opună pedepsei pe care o aplică sistemul relativ necunoscut. Cînd informația este disponibilă în mod public sau îi este pusă lui la dispoziție, el se află în situația de a cunoaște caracterul sigur și imparțialitatea procedurii.[8] Individul examinează informația și dacă constată că sistemul este în limitele siguranței și ale imparțialității, el trebuie să i se supună; dacă descoperă că este nesigur și incorect poate să se opună. A se supune înseamnă că se abține să pedepsească pe un altul pe motivul că se folosește de acest sistem. Dar el poate să se opună unei anumite decizii în limitele sistemului, pe motiv că este nevinovat. Dacă nu o face, nu este nevoie să participe în

procesul prin care sistemul stabilește vinovăția sau inocența sa. Deoarece nu s-a stabilit încă vinovăția sa, el nu poate fi supus agresiunilor și forțat să participe. Totuși, prudența i-ar putea sugera că șansele sale de a fi găsit nevinovat cresc, dacă el cooperează, apărîndu-se.

Principiul este că o persoană are dreptul să se opună, să recurgă la autoapărare, dacă alții încearcă să-i aplice o procedură juridică nesigură sau părtinitoare. În aplicarea acestui principiu, un individ se va opune acelor sisteme pe care, după ce le-a examinat atent, le găsește ca fiind părtinitoare sau nesigure. Un individ poate împuternici agenția sa de protecție să exercite pentru el drepturile de a se opune aplicării oricărei proceduri ale cărei siguranță și imparțialitate nu sînt cunoscute și să se opună oricărei proceduri părtinitoare sau nesigure. În Capitolul 2 am descris succint procesul care ar conduce la dominația într-un anumit teritoriu a unei asociații de protecție, sau a unei federații dominante de asociații de protecție, care folosesc reguli de arbitraj pentru soluționarea pașnică a disputelor dintre ele. Această asociație dominantă de protecție va interzice tuturor să aplice membrilor ei vreo procedură despre care nu se știe dacă este imparțială și corectă. Va interzice, de asemenea, tuturor să aplice membrilor ei o procedură nesigură sau nedreaptă; ceea ce înseamnă că deoarece *ei* aplică principiul și au puterea să îl impună, celorlalți li se interzice să aplice membrilor asociației de protecție vreo procedură pe care asociația de protecție o consideră nedreaptă sau nesigură. Lăsînd de-o parte probabilitățile de a se sustrage funcționării sistemului, oricine violează această prohibire va fi pedepsit. Asociația de protecție va publica o listă a procedurilor pe care le consideră imparțiale și sigure (și poate că și a acelora pe care le consideră altfel); și ar trebui să ai mult curaj, într-adevăr, pentru a aplica o procedură despre care se știe că nu este încă pe lista aprobată de asociație. Deoarece clienții unei asociații se vor aștepta ca asociația să facă tot posibilul pentru a descuraja procedurile nesigure, asociația de protecție își va ține lista la zi, introducînd toate procedurile cunoscute în mod public.

S-ar putea pretinde că ipoteza noastră că există drepturi procedurale face ca argumentul să fie prea slab. Cel care a *violat* drepturile altcuiva mai are el dreptul ca acest fapt să fie stabilit printr-o procedură imparțială și sigură? Este adevărat că o procedură nesigură va stabili prea adesea că un individ inocent este vinovat.

Dar aplicarea unei proceduri nesigure unei persoane *vinovate* îi violează vreunul dintre drepturile sale? Poate această persoană, în autoapărare, să se opună folosirii unei astfel de proceduri? Dar de ce anume s-ar apăra? De probabilitatea prea mare a pedepsei pe care o merită? Aceste întrebări sînt importante pentru argumentul nostru. Dacă vinovatul nu se poate apăra pe sine de astfel de proceduri și, de asemenea, nu poate pedepsi pe altcineva pentru că le folosește împotriva lui, atunci agenția sa de protecție poate să-l apere de proceduri sau apoi să pedepsească pe cineva pentru că i le-a aplicat, indiferent dacă (și deci chiar dacă) se dovedește că este vinovat? Ne-am fi gîndit că o agenție acționează numai în limita drepturilor pe care i le transferă clienții. Dar dacă un client vinovat nu are un astfel de drept, atunci el nu poate să-l transfere agenției.

Agenția nu *știe*, bineînțeles, că acel client este vinovat, însă el știe (să presupunem) că este. Dar oare prezintă vreo importanță această diferență? Nu i se cere agenției respective să investigheze chestiunea vinovăției clientului ei, în loc să acționeze pornind de la prezumția nevinovăției sale? Diferența dintre agenție și client în ceea ce privește situația epistemică *poate* să aibă importanță. În anumite circumstanțe agenția poate să-și apere clientul de o pedeapsă și totodată să investigheze cu promptitudine chestiunea vinovăției sale. Dacă agenția știe că cel care pedepsește a folosit o procedură sigură, acceptă verdictul vinovăției și nu poate interveni bizuindu-se pe supoziția de nevinovăție a individului pe care îl apără. Dacă agenția consideră că procedura este nesigură, sau nu știe cît este de sigură, nu este necesar să presupună vinovăția clientului ei ci poate să facă investigații pe cont propriu. Dacă investigația stabilește vinovăția clientului, va lăsa ca el să fie pedepsit. Această protejare a clientului ei de aplicarea *de facto* a pedepsei este relativ simplă, exceptînd cazul cînd agenția trebuie să le plătească celor care urmează să aplice pedeapsa costurile amînării, timp în care agenția de protecție stabilește spre propria ei satisfacție vinovăția clientului ei. S-ar părea că agenția de protecție trebuie să plătească despăgubiri celor care folosesc proceduri relativ nesigure, pentru dezavantajele determinate de întîrzierea silită; iar celor care folosesc proceduri a căror siguranță este necunoscută trebuie să le plătească o despăgubire integrală, dacă procedurile sînt sigure, iar în caz contrar o despăgubire pentru dezavantaje. (Cine trebuie să se pronunțe asupra siguranței proce-

durilor?) Din moment ce agenția poate să-și recupereze banii (cu forța) de la clientul ei care pretindea că este nevinovat, aceasta va determina clienții să se abțină să-și susțină nevinovăția atunci cînd știu că sînt vinovați.*

Protecția temporară pe care o asigură agenția și protecția în privința aplicării pedepsei sînt relativ neproblematice. Mai problematică este acțiunea corespunzătoare a serviciului de protecție, după ce a fost aplicată o pedeapsă. Dacă procedura celui care pedepsește a fost una sigură, agenția nu va acționa împotriva celui care pedepsește. Dar poate ea să-l pedepsească pe cel care-i pedepsește clientul, acționînd pe baza unei proceduri nesigure? Poate să-l pedepsească, indiferent dacă clientul ei *este* sau nu vinovat? Sau trebuie să investigheze, folosind propria sa procedură sigură, pentru a stabili vinovăția sau nevinovăția, pedepsindu-i pe cei care-l pedepsesc *numai* dacă stabilește nevinovăția clientului său? (Sau procedează astfel și dacă nu reușește să-i stabilească vinovăția?) În baza cărui drept ar putea anunța agenția de protecție că va pedepsi pe oricine îi pedepsește pe clienții ei, folosind o procedură nesigură, indiferent de vinovăția sau nevinovăția lor?

Acela care folosește o procedură nesigură, acționînd în concordanță cu rezultatele ei, impune altora riscuri, indiferent dacă procedura eșuează sau nu într-un caz dat. Cineva care joacă ruleta rusească cu altcineva face același lucru, dacă atunci cînd apasă pe trăgaci arma nu se descarcă. Agenția de protecție poate să-l trateze pe acela care aplică justiția, folosind o procedură nesigură, tot așa cum tratează pe oricine săvîrșește o acțiune riscantă. Am făcut în Capitolul 4 o distincție între un domeniu al răspunsurilor posibile la o acțiune riscantă, care erau potrivite în diferite împrejurări, cum ar fi prohibirea, despăgubirea plătită celor ale căror granițe

* Fără îndoială, clienții și-ar împuternici agenția să acționeze așa cum este descris în text, dacă clientul însuși nu ar putea să spună dacă este vinovat sau inocent, poate pentru că este inconștient și va fi de acord să achite orice sumă pe care trebuie să o plătească agenția celui care urmează să-l pedepsească.

Această împiedicare a falsei pledoarii de nevinovăție ar putea, de asemenea, să-i împiedice pe unii oameni nevinovați, împotriva cărora dovezile sînt copleșitoare, să susțină că sînt nevinovați. Vor fi puține asemenea cazuri, dar pentru a putea evita această situație nedorită, o persoană care este considerată vinovată dincolo de orice îndoială rezonabilă după ce și-a pledat nevinovăția, nu va fi pedepsită și ca sperjur.

sînt încălcate și despăgubirea plătită tuturor celor care se confruntă cu riscul încălcării granițelor lor. Cel care aplică justiția folosind o procedură nesigură poate, sau nu, să execute acțiuni de care alții se tem; sau poate să obțină compensație pentru o greșeală anterioară, sau să pretindă recompensă.[9] O persoană care folosește o procedură nesigură de impunere a justiției și ajunge să săvîrșească o acțiune care nu *sperie* pe nimeni nu va fi pedepsită după aceea. Dacă se mai și dovedește că persoana asupra căreia a acționat era vinovată și că despăgubirea a fost cea cuvenită, lucrurile vor fi lăsate așa cum sînt. Dacă acela asupra căruia a acționat se dovedește a fi inocent, cel care aplică justiția într-un mod nesigur poate fi forțat să-l despăgubească integral.

Pe de altă parte, celui care aplică justiția pe baza unor proceduri nesigure i se poate interzice impunerea consecințelor de care ne-am teme, dacă ne-am aștepta la ele. De ce? Dacă survine destul de des, astfel încît se creează o teamă generală, o astfel de aplicare nesigură poate fi interzisă pentru a se evita teama generală fără plata daunelor. Chiar dacă se întîmplă rar, cel care aplică justiția cu mijloace nesigure poate fi pedepsit pentru că impune această consecință temută pe care acțiunea sa o are asupra unei persoane nevinovate. Dar dacă acela care aplică justiția cu mijloace nesigure acționează rar și nu creează o frică generală, de ce să poată fi pedepsit pentru că impune o consecință temută *asupra unei persoane care este vinovată*? Un sistem de pedepsire a celor care pedepsesc folosind mijloace nesigure pentru că pedepsesc persoane vinovate ar fi de folos pentru a-i împiedica să folosească sistemul lor nesigur asupra oricui și deci asupra unor oameni nevinovați. Dar nu se poate aplica orice ar duce la împiedicarea unei astfel de acțiuni. Problema este dacă în acest caz ar fi legitim să pedepsești, după ce s-a produs faptul, pe acela care pedepsește folosind mijloace nesigure împotriva cuiva care s-a dovedit a fi vinovat.

Nimeni nu are dreptul să folosească o procedură relativ nesigură cu scopul de a decide dacă să pedepsească pe cineva. Folosind un astfel de sistem, el nu poate ști că altcineva merită să fie pedepsit; deci, el nu are nici un drept să-l pedepsească. Dar cum justificăm această afirmație? Dacă cineva a comis un delict, nu are dreptul *oricine* se află în starea naturală să-l pedepsească? Și prin urmare nu are acest drept cineva care nu știe că acel individ a comis delictul? Aici mi se pare că ne confruntăm cu o

chestiune terminologică: cum să fie îmbinate considerațiile epistemice cu drepturile. Să spunem că cineva nu are dreptul să facă anumite lucruri, dacă nu cunoaște anumite fapte, sau să spunem că are acest drept, dar greșește atunci cînd și-l exercită, dacă nu cunoaște anumite fapte? Poate să fie mai bine să decidem într-un anumit fel, dar putem totuși să spunem tot ceea ce dorim și în celălalt fel; între cele două moduri de discurs există o simplă traducere.[10] Vom alege modul din urmă de a vorbi; dacă nu pentru un alt motiv, cel puțin pentru că acesta face ca argumentul nostru să pară *mai puțin* constrîngător. Dacă presupunem că fiecare are dreptul să ia ceva ce a furat un hoț, atunci, în această din urmă terminologie, cineva care ia de la un hoț un obiect furat, fără să știe că fusese furat, are dreptul să ia obiectul; dar, din moment ce nu știa că are acest drept, faptul că *el* a luat obiectul este greșit și nepermis. Chiar dacă nu a fost violat nici un drept al primului hoț, cel de-al doilea nu a știut aceasta și, prin urmare, a acționat în mod greșit și nepermis.

După ce am adoptat această variantă terminologică, am putea propune un principiu epistemic al încălcării graniței: Dacă săvîrșirea actului *A* ar viola drepturile lui *Q*, dacă nu se obține condiția *C*, atunci cineva care nu știe că se obține C nu poate face *A*. Deoarece putem presupune că toți știm că prin aplicarea unei pedepse sînt violate drepturile cuiva, dacă nu este vinovat de un delict, ne putem descurca cu principiul mai slab: Dacă cineva *știe* că înfăptuind actul *A* ar viola drepturile lui *Q*, dacă nu se obține condiția *C*, el nu poate face *A*, dacă nu știe că se obține *C*. Chiar mai slab, dar suficient pentru scopurile noastre, este: Dacă cineva știe că înfăptuind actul *A* ar viola drepturile lui *Q*, dacă nu se obține condiția *C*, el nu poate să facă *A*, dacă nu a stabilit că se obține *C*, ca urmare a faptului că se află în cea mai bună situație pentru a stabili aceasta. (Această slăbire a consecventului evită, de asemenea, diferite probleme legate de scepticismul epistemologic.) Oricine poate pedepsi pe oricine violează această prohibire. Mai precis, oricine are dreptul de a pedepsi un infractor; oamenii pot să facă așa ceva numai dacă ei înșiși nu intră în conflict cu prohibirea, adică, numai dacă ei înșiși au stabilit că altcineva a violat prohibirea, fiind în cea mai bună situație pentru a fi putut stabili aceasta.

Conform acestei concepții, ceea ce poate să facă o persoană *nu* este limitat numai de către drepturile celorlalți. Cineva care pedep-

sește folosind o procedură nesigură nu violează nici un drept al persoanei vinovate; totuși nu poate să o pedepsească. Acest spațiu suplimentar este creat prin considerații epistemice. (Ar fi o zonă fertilă de cercetare, dacă am putea evita să ne scufundăm în mlaștina considerațiilor despre „trebuiele subiectiv" și „trebuiele obiectiv".) Să observăm că potrivit acestei interpretări, o persoană nu are dreptul să fie pedepsită doar prin aplicarea unei proceduri relativ sigure. (Chiar dacă ea poate, dacă vrea așa ceva, să-i dea altcuiva permisiunea să-i aplice o procedură mai puțin sigură.) În această concepție, multe drepturi procedurale nu provin din drepturi ale persoanei asupra căreia se acționează, ci mai degrabă din considerații morale despre persoana sau persoanele care acționează.

Nu îmi este clar cît de potrivit este să insist asupra acestor chestiuni. Poate că persoana asupra căreia se acționează are astfel de drepturi procedurale împotriva aceluia care folosește o procedură nesigură. (Dar în ce constă plîngerea unei persoane *vinovate* împotriva unei proceduri nesigure? Că este foarte probabil să o pedepsești pe nedrept? Ar trebui ca acela care folosește o procedură nesigură să-l compenseze pe vinovatul pe care l-a pedepsit, pentru că i-a violat dreptul?) Am văzut că dacă lucrurile ar sta așa, argumentul nostru în favoarea ideii că o agenție de protecție trebuie să pedepsească pe mînuitorul procedurii nesigure pentru aplicarea unei pedepse clientului ei ar merge mult mai ușor. Clientul doar și-ar autoriza agenția să acționeze pentru a impune dreptul său procedural. Pentru scopurile subargumentului prezentat aici, am arătat că concluzia ține, chiar fără supoziția drepturilor procedurale. (Nu vrem să spunem că nu există astfel de drepturi.) În oricare dintre cazuri, o agenție de protecție poate să pedepsească pe acela care mînuiește o procedură nesigură sau părtinitoare prin care (împotriva voinței clientului) l-a pedepsit pe unul dintre clienții ei, indiferent dacă acel client este sau nu este vinovat de fapt și, așadar, chiar dacă acel client este vinovat.

MONOPOLUL *DE FACTO*

Tradiția teoretizării statului pe care am discutat-o succint în Capitolul 2 are în centru un stat care pretinde monopolul asupra folosirii forței. Și-a făcut apariția pînă acum vreun element mono-

polist în abordarea noastră a agenției dominante de protecție? *Fiecare* poate să se apere pe sine însuși de proceduri necunoscute sau nesigure și poate să-i pedepsească pe aceia care folosesc sau încearcă să folosească astfel de proceduri împotriva sa. Ca agent al clientului ei, asociația de protecție are dreptul să facă aceasta pentru clienții săi. Ea recunoaște că fiecare individ, inclusiv cel care *nu* este afiliat la asociație, are acest drept. Pînă aici, nu a fost pretins nici un monopol. Fără îndoială, există un element universal în conținutul cerinței: dreptul de a examina procedura oricui. Dar nu se pretinde a fi singurul posesor al acestui drept; fiecare îl are. Din moment ce nu se pretinde că există un drept pe care cineva să-l dețină în exclusivitate, înseamnă că nu se pretinde nici un monopol. Cu privire la clienții ei, totuși, asociația aplică și întărește aceste drepturi pe care acceptă că le are fiecare. Ea socotește că propriile sale proceduri sînt sigure și imparțiale. Din partea asociației va exista o puternică tendință de a considera toate celelalte proceduri, sau chiar „aceleași“ proceduri aplicate de alții, ca fiind sau nesigure sau nedrepte. Dar nu este nevoie să presupunem că exclude *orice* altă procedură. Fiecare are dreptul să se apere de proceduri care nu sînt de fapt, sau nu sînt cunoscute a fi, nici sigure, nici imparțiale. Din moment ce asociația dominantă de protecție judecă propriile sale proceduri ca fiind atît sigure, cît și imparțiale și crede că acest fapt este îndeobște cunoscut, nu va permite nimănui să se apere de *ele*; cu alte cuvinte, va pedcpsi pe oricine o face. Asociația dominantă de protecție va acționa în mod liber, potrivit propriei înțelegeri a situației, în timp ce nimeni altcineva nu va putea să facă aceasta fără să fie pedepsit. Deși nu se pretinde nici un monopol, agenția dominantă ocupă o poziție unică datorită puterii ei. Ea și numai ea întărește prohibirile asupra procedurilor de justiție ale altora, după cum socotește a fi potrivit. Nu pretinde dreptul de a-i prohibi în mod arbitrar pe ceilalți; pretinde numai dreptul de a prohibi folosirea reală de către oricine a unor proceduri defectuoase asupra clienților săi. Dar atunci cînd se consideră pe sine ca luptînd împotriva unor proceduri defectuoase, alții pot să o vadă ca acționînd împotriva a ceea ce ea crede a fi proceduri defectuoase. Ea singură va acționa în mod liber împotriva a ceea ce crede că sînt proceduri defectuoase, indiferent ce gîndește oricine altcineva. În calitatea pe care o deține de cea mai puternică organizație care aplică principiile pe care le recunoaște fiecăruia ca avînd dreptul să le aplice *în mod*

corect, ea își impune voința, pe care, din interior, o consideră ca *fiind* corectă. Din puterea ei derivă poziția sa reală ca executor ultim și judecător ultim în ceea ce privește propriii săi clienți. Pretinzînd numai dreptul universal de a acționa în mod corect, ea acționează corect potrivit propriilor ei standarde. Numai ea se află în situația de a acționa doar în virtutea propriilor ei standarde.

Constituie această poziție unică un monopol? Nu există nici un drept pe care asociația dominantă de protecție să pretindă că îl are în exclusivitate. Dar puterea ei o face să fie singura instituție care acționează pe scena publică pentru a aplica un anumit drept. Nu numai că se *întîmplă* să fie singurul executor al unui drept a cărui posesie o recunoaște tuturor; natura dreptului face ca de îndată ce emerge o putere dominantă, ea singură va exercita de fapt acel drept. Pentru că dreptul include dreptul de a-i opri pe ceilalți de a-și exercita în mod greșit dreptul și numai puterea dominantă va putea să-și exercite acest drept împotriva tuturor celorlalți. Aici este locul, dacă există în general undeva, pentru a folosi noțiunea specifică de monopol *de facto*: un monopol care nu este *de jure* pentru că nu este rezultatul recunoașterii unice a dreptului exclusiv, în timp ce ceilalți nu au un privilegiu similar. Desigur, pot să intre pe piață și alte asociații de protecție, care să încerce să-i îndepărteze pe clienți de asociația dominantă de protecție. Ele pot încerca să o înlocuiască în calitatea de asociație dominantă. Dar a fi, deja, asociație dominantă de protecție dă unei asociații un avantaj deosebit pe piață în competiția pentru clienți. Ea poate să ofere clienților ei o garanție pe care nici o altă asociație nu poate să o egaleze: „Numai acele proceduri pe care *noi* le socotim potrivite vor fi aplicate clienților noștri“.

Agenția dominantă de protecție *nu* se ocupă de litigiile care apar *între* nonclienții ei. Dacă un independent este pe punctul de a-și folosi procedura sa de justiție asupra unui alt independent, atunci este de presupus că asociația de protecție nu ar avea nici un drept să intervină. Ar avea dreptul pe care îl avem toți de a interveni pentru a ajuta o victimă fără voie ale cărei drepturi sînt amenințate. Dar din moment ce nu poate să intervină pe temeiuri paternaliste, nu ar fi treaba asociației de protecție să intervină, dacă ambii independenți ar fi mulțumiți cu procedurile *lor* de justiție. Aceasta nu arată că asociația dominantă de protecție nu este un stat. Chiar și un stat s-ar putea abține să intervină în acele litigii în care toate părțile implicate optează pentru nerecurgerea la aparatul

statului. (Deși este mai greu pentru oameni să evite aparatul statului într-un mod limitat, alegînd o altă procedură pentru a rezolva un anumit litigiu. Deoarece fixarea acelei proceduri și reacția lor față de ea ar putea să implice domenii pe care nu toate părțile le-au înlăturat în mod voluntar din competența statului.) Și nu ar putea (și nu ar trebui) ca fiecare stat să lase această opțiune pe seama cetățenilor săi?

PROTEJÎNDU-I PE CEILALȚI

Dacă agenția de protecție consideră că procedurile independenților de impunere a propriilor lor drepturi sînt insuficient de sigure sau de corecte, atunci cînd sînt impuse clienților ei, va interzice independenților o astfel de impunere individuală. Această prohibire provine din faptul că impunerea privată prezintă riscuri pentru clienții ei. Ca urmare a prohibirii este imposibil ca independenții să-i amenințe în mod credibil cu pedeapsa pe clienții care le violează drepturile, iar aceasta îi face să nu se poată apăra singuri, ceea ce îi dezavantajează în mod serios pe independenți în activitățile și viața lor de zi cu zi. Cu toate acestea, este perfect posibil ca activitățile independenților, inclusiv impunerea drepturilor prin forțe proprii, să se poată desfășura fără a fi violate drepturile cuiva (lăsînd de-o parte chestiunea drepturilor procedurale). Potrivit principiului compensației pe care l-am formulat în Capitolul 4, în aceste împrejurări, indivizii care promulgă și beneficiază de pe urma prohibirii trebuie să-i compenseze pe aceia care sînt dezavantajați de ea. Clienții agenției de protecție trebuie în aceste circumstanțe să-i compenseze pe independenți pentru dezavantajele pe care li le-au impus ca urmare a prohibirii impunerii prin mijloace personale a propriilor lor drepturi împotriva clienților agenției. Fără îndoială, cea mai necostisitoare modalitate de a-i compensa pe independenți ar fi aceea de a le *oferi* servicii de protecție, pentru a rezolva situațiile conflictuale pe cheltuiala clienților agenției de protecție. Aceasta va fi mai puțin costisitor decît să nu-i protejezi cînd le sînt violate drepturile (prin aceea că nici un client care face aceasta nu este pedepsit) și apoi să încerci să-i despăgubești pentru pierderile provocate; (căci ei se află într-o situație în care sînt expuși unor asemenea încălcări). Dacă *nu* ar fi mai ieftin, atunci în loc să cumpere servicii de protecție, oamenii

și-ar economisi banii și i-ar folosi pentru a-și acoperi pierderile, poate că prin plasarea lor într-un sistem de asigurări.

Trebuie ca membrii agenției de protecție să *plătească* independenților pentru serviciile de protecție (față de clienții ei)? Pot ei să insiste ca independenții să-și cumpere ei înșiși serviciile? La urma urmei, dacă independenții s-ar apăra singuri tot i-ar costa ceva. Principiul compensației nu cere acelora care interzic unui epileptic să șofeze să-i plătească costul integral pentru taxiuri, șoferi ș.a.m.d. Dacă epilepticului i s-ar permite să șofeze, și asta ar avea costurile ei: bani pentru mașină, asigurare, benzină, depanări și alte complicații. În compensarea pentru dezavantajele impuse, cei care prohibesc trebuie să plătească numai o sumă suficientă pentru a compensa dezavantajele prohibirii *minus* o sumă care reprezintă costurile pe care le-ar fi suportat partea supusă prohibirii, dacă nu ar fi fost impusă prohibirea. Cei care prohibesc nu este nevoie să plătească costurile complete ale taxiurilor; ei trebuie să plătească numai suma care combinată cu costurile părții supuse prohibirii de a conduce propriul său automobil este suficientă pentru taxiuri. Ei pot să constate că este mai puțin costisitor să compenseze în natură pentru dezavantajele pe care le impun, decît să ofere compensație bănească; ei se pot angaja într-o activitate care elimină sau micșorează în mod parțial dezavantajele, compensînd în bani numai pentru dezavantajele nete care persistă.

Dacă acela care prohibește îi plătește celui căruia i se impune prohibirea o compensație bănească egală cu o sumă care acoperă dezavantajele impuse *minus* costurile activității, dacă aceasta ar fi permisă, această sumă de bani poate fi insuficientă pentru a permite părții căreia i se impune prohibirea să surmonteze dezavantajele. Dacă costurile sale pentru săvîrșirea acțiunii prohibite ar fi fost bănești, el ar fi putut să pună banii primiți drept compensație laolaltă cu cei necheltuiți și și-ar fi putut cumpăra serviciul echivalent. Dar dacă costurile lui nu ar fi fost propriu-zis bănești, ci ar fi implicat energie, timp și alte resurse de acest fel, ca în cazul în care independentul își impune drepturile prin mijloace proprii, atunci numai această plată în bani a diferenței nu-i va da posibilitatea celui supus prohibirii să surmonteze dezavantajul, cumpărînd echivalentul a ceea ce este prohibit. Dacă independentul are alte resurse financiare pe care le poate folosi fără să se dezavantajeze pe sine însuși, atunci această plată a diferenței va fi suficientă pentru a nu-l dezavantaja pe cel supus

prohibirii. Dar *dacă* independentul nu are alte resurse financiare, o agenție de protecție *nu* poate să-i plătească o sumă de bani *mai mică* decît costul celei mai ieftine protecții și să-i lase în felul acesta numai alternativa de a fi lipsit de protecție față de prejudiciile pe care i le aduc clienții ei, sau să fie nevoit să lucreze pentru bani gheață, pentru a cîștiga suficient pentru a aduna prima de asigurare. Pentru acest individ supus prohibirii și aflat în jenă financiară, agenția trebuie să completeze diferența dintre costurile *în bani* ale activității neprohibite și suma necesară pentru a compensa sau contracara dezavantajul impus. Cel care prohibește trebuie să-i ofere suficient, în bani sau în natură, pentru a-i permite să surmonteze dezavantajul. Nu este nevoie să fie oferită nici o compensație cuiva care nu ar fi dezavantajat dacă și-ar cumpăra protecție pentru el însuși. Pentru cei cu resurse mai reduse, pentru care activitatea neprohibită nu ar cere vreun cost în bani, agenția trebuie să ofere diferența dintre resursele pe care ei le pot economisi fără a suferi vreun dezavantaj și costul protecției. Acelora pentru care activitatea are un cost în bani, cel care prohibește trebuie să le ofere suma de bani suplimentară (în plus față de ceea ce ei pot să economisească, fără a fi dezavantajați) necesară pentru a surmonta dezavantajele. Dacă cei care prohibesc compensează în natură, ei pot să *ceară un preț* pentru aceasta părții supuse prohibirii și care este strîmtorată din punct de vedere financiar, care să se ridice pînă la costurile în bani ale activității sale neprohibite, dacă această sumă de bani nu este mai mare decît prețul bunului.[11] În calitatea sa de unic ofertant efectiv, agenția dominantă de protecție trebuie să ofere în compensație diferența dintre propriul ei tarif și costurile în bani care revin părții supuse prohibirii pentru a-și aplica drepturile prin forțe proprii. Aceasta va primi înapoi aproape întotdeauna această sumă de bani în plata parțială pentru cumpărarea unei polițe de protecție. Nu mai este nevoie să spun că aceste tranzacții și prohibiri se aplică numai acelora care folosesc proceduri nesigure sau părtinitoare de impunere a drepturilor.

Astfel, agenția dominantă de apărare trebuie să ofere independenților — adică, oricui îi interzice aplicarea mijloacelor proprii împotriva clienților ei pe motivul că procedurile lor de aplicare a drepturilor sînt nesigure sau nedrepte — servicii de protecție împotriva clienților ei; s-ar putea să fie nevoie să ofere unora servicii la un tarif inferior prețului acestor servicii. Desigur, aceștia pot refuza să plătească tariful și să se descurce, prin

urmare, fără aceste servicii compensatorii. Dacă agenția dominantă de protecție oferă astfel de servicii de protecție pentru independenți, aceasta nu-i va face pe oameni să renunțe la serviciile agenției, pentru a primi serviciile ei fără să plătească? Nu cine știe ce, deoarece compensația este plătită numai acelora care ar fi dezavantajați de cumpărarea protecției pentru ei înșiși și numai în cantitatea care va fi egală cu costul unei protecții obișnuite, atunci cînd acesta se adaugă costurilor bănești ale protecției prin mijloace proprii plus indiferent ce sumă de bani ar putea să plătească în mod confortabil persoana respectivă. Mai mult decît atît, agenția îi protejează pe acești independenți pe care-i compensează numai față de propriii clienți plătitori, împotriva cărora independenților le este interzis să folosească aplicarea privată a drepturilor lor. Cu cît există mai mulți independenți neplătitori (free riders), cu atît este mai de dorit să fii un client întotdeauna apărat de către agenție. Acest factor, împreună cu ceilalți, acționează în direcția reducerii numărului neplătitorilor în favoarea deplasării punctului de echilibru către situația în care participarea este aproape generală.

STATUL

În Capitolul 3, ne-am propus să arătăm că asociația dominantă de protecție dintr-un teritoriu ar satisface două condiții necesare cruciale pentru a fi un stat: să aibă tipul corespunzător de monopol asupra folosirii forței în teritoriu și să apere drepturile fiecăruia din acel teritoriu, chiar dacă această protecție generală ar putea fi oferită numai într-o modalitate „redistributivă". Aceste fațete cruciale ale statului au constituit subiectul condamnării statului ca imoral de către anarhiștii individualiști. Ne-am mai propus să arătăm că acest monopol și elementele redistributive sînt în ele însele legitime din punct de vedere moral, să arătăm că trecerea de la starea naturală la un stat ultraminimal (elementul monopolist) este legitimă din punct de vedere moral, că nu violează drepturile nimănui și că trecerea de la un stat ultraminimal la un stat minimal (elementul „redistributiv") este, de asemenea, legitimă din punct de vedere moral și nu violează drepturile nimănui.

O agenție de protecție, dominantă într-un teritoriu, satisface relamente cele două condiții necesare cruciale pentru a fi un stat. Ea este singura instituție care veghează efectiv, în mod general. la

impunerea unei prohibiri acelora care folosesc proceduri nesigure de impunere a drepturilor (să admitem că sînt așa cum le consideră agenția) și controlează aceste proceduri. Iar agenția îi protejează pe acei indivizi din teritoriul ei care nu îi sînt clienți și cărora le interzice să folosească proceduri de impunere privată a drepturilor proprii împotriva clienților ei, în tranzacțiile cu clienții ei, chiar dacă o astfel de protecție trebuie finanțată (într-o modalitate evident redistributivă) de către clienții ei. Aceasta este o cerință morală impusă de principiul compensației, care cere acelora care acționează în autoapărare în vederea sporirii propriei lor securități să-i compenseze pentru dezavantajele care li se impun pe aceia cărora ei le interzic să comită acțiuni riscante, care s-ar fi putut să se dovedească a fi inofensive.[12]

Am notat la începutul Capitolului 3 că asigurarea serviciilor de protecție pentru unii de către alții este „redistributivă" în funcție de temeiurile redistribuirii. Vedem acum că aceasta nu este nevoie să fie redistributivă deoarece poate fi jusitificată pe alte temeiuri decît cele redistributive, și anume acelea oferite de principiul compensației. (Să ne amintim că „redistributiv" se aplică temeiurilor unei practici sau instituții și numai în mod eliptic și derivativ instituției înseși.) Pentru a face mai clar acest punct, ne putem imagina că agențiile de protecție oferă două tipuri de politici de protecție: acelea care îi protejează pe clienți de impunerea privată riscantă a justiției și acelea care nu fac așa ceva, dar îi protejează numai împotriva furtului, atacului ș.a.m.d. (dacă acestea nu sînt săvîrșite în cursul impunerii private a justiției). Deoarece numai față de aceia care au primul tip de politică li se interzice celorlalți impunerea privată a dreptății, numai lor li se va cere să-i compenseze pentru dezavantaje pe cei supuși prohibirii impunerii private. Deținătorii doar al celui de-al doilea tip nu vor trebui să plătească pentru protecția celorlalți, deoarece nu există nimic pentru care ei trebuie să-i compenseze pe ceilalți. Întrucît motivele pentru a dori să fii protejat față de aplicarea privată a justiției sînt constrîngătoare, aproape toți cei care cumpără protecție vor cumpăra acest tip de protecție, în pofida costurilor ei suplimentare și deci vor fi implicați în oferirea de protecție pentru independenți.

Ne-am achitat de sarcina de a explica felul în care ar urma să apară statul din starea naturală, fără ca drepturile cuiva să fie violate. Obiecțiile morale ale anarhistului individualist față de statul minimal sînt anihilate. Nu este o impunere nedreaptă a unui

monopol; monopolul *de facto* se dezvoltă ca urmare a unui proces de tipul mîinii invizibile și *prin mijloace permisibile din punct de vedere moral*, fără ca drepturile cuiva să fie violate și fără să se pretindă un drept special pe care ceilalți nu-l au. Și a cere clienților monopolului *de facto* să plătească pentru protecția acelora cărora le interzic aplicarea privată a propriilor lor drepturi împotriva lor, departe de a fi imoral, este o cerință impusă din punct de vedere moral de către principiul compensației conturat în Capitolul 4.

Am examinat, în Capitolul 4, posibilitatea de a interzice oamenilor să săvîrșească acțiuni, dacă nu au mijloacele de a-i compensa pe ceilalți pentru consecințele potențial vătămătoare ale acestor acțiuni sau dacă nu au o asigurare care garantează acoperirea acestor urmări. Dacă o astfel de prohibire ar fi legitimă, potrivit principiului compensației, cei supuși prohibirii ar trebui să fie compensați pentru dezavantajele pe care le suportă și ei ar putea să se folosească de plățile compensatorii pentru a-și cumpăra asigurarea-garanție! Numai cei dezavantajați de către prohibire ar fi compensați: cei care nu au alte resurse pe care să le poată transfera (fără vreun sacrificiu care să-i dezavantajeze) pentru a cumpăra asigurarea-garanție. Cînd acești oameni își cheltuiesc plățile compensatorii pentru asigurarea-garanție, avem ceea ce echivalează cu asigurarea în caz de despăgubiri civile. Ea este oferită acelora care nu și-o pot permite și acoperă numai acțiuni riscante care se subsumează principiului compensației — acțiuni care sînt prohibite în mod legitim atunci cînd nu sînt acoperite (dacă dezavantajele sînt compensate), acțiuni a căror prohibire i-ar dezavantaja în mod serios. Este aproape sigur că oferirea acestei asigurări ar fi modalitatea cea mai necostisitoare de a-i compensa pentru dezavantajele prohibirii pe cei care prezintă numai un pericol normal pentru alții. Așadar, din moment ce ei ar fi asigurați împotriva eventualității anumitor acțiuni riscante față de alții, atunci aceste acțiuni nu le-ar fi interzise. Vedem, așadar, în ce fel și-ar face apariția un alt aspect redistributiv *evident* al statului, pe baza unor principii morale libertariene solide dacă ar fi legitim să se interzică unele acțiuni acelora care nu au o asigurare-garanție și dacă această asigurare ar fi încheiată! (Semnul de exclamare exprimă surpriza *mea*.)

Agenția dominantă de protecție dintr-un teritoriu geografic constituie oare *statul* acelui teritoriu? În Capitolul 2, am văzut cît de dificil este să formulezi exact noțiunea de monopol asupra

folosirii forței, în așa fel încît să nu fie expusă unor contraexemple evidente. Această noțiune, așa cum este explicată în mod obișnuit, nu prezintă nici o garanție că poate fi folosită pentru a răspunde la întrebarea noastră. Trebuie să acceptăm o decizie produsă de formularea exactă a unei definiții într-un text numai dacă acea definiție a fost concepută pentru aplicarea la cazuri tot atît de complicate cum este al nostru și a fost testată pe multe astfel de cazuri. Nici o clasificare, făcută în treacăt, prin accident nu ne poate da un răspuns folositor.

Să examinăm următoarea descriere a unui antropolog:

„Concentrarea întregii forțe fizice în mîinile autorității centrale este funcția primordială a statului și caracteristica sa decisivă. Pentru a face clar acest aspect, să luăm în considerare ceea ce nu se poate face sub incidența formei explicite a regulii: nimeni în societatea guvernată de către stat nu poate lua viața altcuiva, nu poate să-l vătămeze, să-i încalce proprietatea sau să-i strice reputația fără permisiunea statului. Funcționarii statului au puterea de a lua viața, de a aplica pedepse corporale, de a amenda sau de a expropria și a afecta poziția și reputația unui membru al societății.

Aceasta nu înseamnă că în societăți fără stat cineva poate lua viața cuiva fără a fi pedepsit. Dar în astfel de societăți (de exemplu, la boșimani, eschimoși și triburile din Australia centrală) autoritatea centrală care protejează familia de răufăcători este inexistentă, slabă sau sporadică iar la tribul Crow și la alți indieni din preriile vestice se constituie numai cînd o impune situația. Avutul sau individul sînt apărați în societățile fără stat prin mijloace neexplicite, prin participarea totală a grupului la reprimarea răufăcătorului, prin aplicarea temporară sau sporadică a forței, care nu mai este necesară (și prin urmare nu mai este folosită) atunci cînd motivul aplicării ei a dispărut. Statul are mijloace pentru reprimarea a ceea ce societatea socotește a fi nedreptăți sau crime: poliție, tribunale, închisori, instituții care funcționează în mod explicit și specific în această arie de activitate. Mai mult, aceste instituții sînt stabile în cadrul de referință al societății și sînt permanente.

Atunci cînd s-a format statul în Rusia, prințul conducător a pretins puterea pentru a amenda, a tortura și a omorî, dar nu a permis nimănui altcuiva să acționeze în felul acesta. El a afirmat din nou natura monopolistă a puterii statului oprind accesul oricărei alte persoane la această putere. Dacă un supus vătăma pe un alt supus fără să aibă permisiunea expresă a prințului, acesta era un lucru foarte rău și făptașul era pedepsit. Mai mult, puterea prințului nu putea fi delegată decît în mod explicit. Desigur, mulțimea supușilor protejați era, prin aceasta, definită cu grijă; în nici un caz nu erau protejați în felul acesta toți supușii săi.

Nici un individ sau grup nu se poate substitui statului; acțiunile statului pot fi săvîrșite doar în mod direct sau printr-o delegare expresă. Statul, delegînd puterea, face din delegatul său un agent (organ) al statului. Polițiști, judecători, gardieni de închisoare își trag puterea de constrîngere, în concordanță cu regulile societății, direct de la autoritatea centrală; așa fac și perceptorii, militarii, grănicerii și alții ca ei. Funcția autoritară a statului se bazează pe comanda pe care o exercită asupra acestor forțe ca agenți ai săi."[13]

Autorul nu pretinde că toate caracteristicile pe care le enumeră sînt necesare statului; lipsa unei caracteristici nu ar fi utilă pentru a arăta că agenția dominantă de protecție dintr-un teritoriu nu este un stat. Este clar că agenția dominantă are aproape toate caracteristicile specificate; și structurile sale administrative stabile, cu un personal specializat angajat permanent, o fac să se deosebească foarte mult — și să se apropie — de ceea ce antropologii numesc o societate fără stat. Pe baza multor lucrări precum cea citată, am putea-o numi stat.

Este plauzibil să conchidem că într-un teritoriu asociația dominantă de protecție este statul acestuia, chiar într-un teritoriu de o anumită mărime locuit de numai cîțiva oameni. Nu pretindem că fiecare persoană care, în starea de anarhie, păstrează un monopol asupra folosirii forței pe cîțiva zeci de acri ai proprietății sale este statul său; nici singurii trei locuitori ai unei insule nu mai mare decît un cvartal nu sînt un stat. Ar fi zadarnic și n-ar servi nici unui scop util să încercăm să specificăm numărul de locuitori și mărimea teritoriului necesare pentru existența unui stat. De asemenea, vorbim despre situații în care aproape toți oamenii din teritoriu sînt clienți ai agenției dominante, iar independenții sînt într-o poziție de putere subordonată, în conflict cu agenția și clienții săi. (Am arătat că aceasta se va întîmpla.) Care anume este procentul clienților și cît de subordonată trebuie să fie poziția de putere a independenților sînt probleme interesante, dar în legătură cu acestea nu am nimic deosebit de spus.

O condiție necesară suplimentară pentru existența statului a fost scoasă din tradiția weberiană prin discuția noastră din Capitolul 2: și anume, aceea ca statul să fie singurul care autorizează violența. Asociația dominantă de protecție nu pretinde deloc așa ceva. După ce am descris poziția asociației dominante de protecție și după ce am văzut cît de apropiată este de noțiunile antropologilor, ar trebui să slăbim condiția necesară weberiană în așa fel încît să includă un monopol *de facto*, care să fie singurul judecător efectiv al acor-

dării permisiunii de a folosi violența în teritoriu, avînd dreptul (desigur, unul pe care îl au toți) de a judeca situațiile și de a acționa în acelea corecte? Există o foarte puternică motivație pentru a accepta aceasta și este pe de-a-ntregul dezirabil și corespunzător. Conchidem deci că, așa cum a fost descrisă, asociația de protecție dominantă dintr-un teritoriu *este* un stat. Totuși, pentru a reaminti cititorului de ușoara slăbire pe care am operat-o asupra condiției weberiene, ne vom referi din cînd în cînd la agenția dominantă de protecție ca la o „entitate similară statului", în loc de a o numi pur și simplu „un stat".

EXPLICAREA STATULUI PRIN ACȚIUNEA MÎINII INVIZIBILE

Am oferit o explicație de tipul mîinii invizibile (vezi Capitolul 2) pentru apariția statului din starea naturală; am dat statului o explicație de tipul mîinii invizibile? *Drepturile* pe care le posedă statul sînt drepturi pe care le posedă, deja, fiecare individ într-o stare naturală. Acestor drepturi, din moment ce sînt conținute deja integral în părțile explicative, *nu* li s-a oferit o explicație de tipul mîinii invizibile. Nici nu am oferit o explicație de tipul mîinii invizibile felului în care statul dobîndește drepturi exclusive. Din fericire; pentru că din moment ce statul nu are drepturi speciale, nu există nimic de felul acesta care să fie explicat.

Am explicat felul în care, fără ca cineva să aibă asta în minte, acțiunile interesate și raționale ale indivizilor într-o stare lockeană naturală vor duce la instituții de protecție unice care sînt dominante în teritorii geografice; fiecare teritoriu va avea sau o singură instituție dominantă sau un număr de instituții afiliate pe principii federative, în așa fel încît să constituie, în esență, una singură. Și am explicat cum anume, fără a pretinde nici un drept în mod unic, o agenție de protecție dominantă într-un teritoriu va ocupa o poziție unică. Deși fiecare persoană are dreptul să acționeze pentru a interzice altora să violeze drepturi (inclusiv dreptul de a nu fi pedepsit, dacă nu se demonstrează că merită pedeapsa), numai asociația dominantă de protecție va putea, fără a fi sancționată, să aplice proceduri corecte, așa cum le concepe ea. Puterea ei o face să fie arbitrul corectitudinii; *ea* determină, în scopul pedepsirii, ce anume va fi socotit drept o încălcare a normelor corectitudinii. Explicația noastră nici nu presupune și nici nu pretinde că forța

determină dreptul. Dar forța impune prohibirile, chiar dacă nimeni nu gîndește că cel puternic are o îndreptățire *specială* de a înfăptui pe pămînt propriile lui concepții despre ce prohibiri sînt impuse în mod corect.

Explicația pe care am dat-o acestui monopol *de facto* este o explicație de tipul mîinii invizibile. Dacă statul este o instituție (1) care are dreptul de a vegehea la aplicarea drepturilor, de a interzice impunerea privată periculoasă a justiției, de a nu accepta astfel de proceduri private ş.a.m.d. şi (2) care efectiv este *singura care exercită* într-un teritoriu geografic dreptul despre care este vorba la punctul (1), atunci prin oferirea unei explicații de tipul mîinii invizibile pentru (2), deşi nu şi pentru (1), am explicat în mod parțial, în maniera caracteristică mîinii invizibile, existența statului. Mai precis, am explicat parțial, în maniera menționată, existența statului *ultraminimal*. Care este explicația felului în care apare statul *minimal*? Asociației dominante de protecție, care conține un element monopolist, i se pretinde din punct de vedere moral să compenseze dezavantajele pe care le impune acelora cărora le interzice activitățile bazate pe mijloace proprii împotriva clienților. Totuşi, s-ar putea să nu reuşească, de fapt, să ofere această compensație. Celor care administrează un stat ultraminimal li se pretinde din punct de vedere moral să-l transforme într-un stat minimal, dar ei s-ar putea hotărî să nu facă aceasta. Am presupus că, în general, oamenii vor face ceea ce li se cere, din punct de vedere moral, să facă. Explicația felului în care ar putea să apară un stat din starea naturală, fără a viola drepturile cuiva, respinge obiecțiile principiale ale anarhistului. Dar am fi mai siguri dacă o explicație a felului în care *ar* apărea un stat din starea naturală ar specifica, de asemenea, pe lîngă motivele pentru care un stat ultraminimal ar fi transformat într-un stat minimal, dacă ar specifica, totodată, mobilurile acordării compensației sau cauzele pentru care este acordată compensația, în plus față de dorința oamenilor de a face ceea ce trebuie. De remarcat că pînă şi în acest caz, în care nici un mobil, sau nici o cauză, nonmorale nu se consideră a fi suficiente pentru trecerea de la un stat ultraminimal la unul minimal, iar explicația continuă să se sprijine puternic pe motivațiile morale ale oamenilor, nu se susține că întemeierea unui stat este un obiectiv al indivizilor. În schimb, oamenii se percep pe sine ca fiind în situația în care oferă altor oameni compensație pentru prohibirile particulare pe care le-au impus acestora. Explicația rămîne una de tipul mîinii invizibile.

CAPITOLUL 6

Considerații suplimentare despre argumentul în favoarea statului

Argumentul nostru care prezintă în detaliu cum apare un stat minimal din starea naturală este complet în momentul de față. Este de datoria noastră, în plus, să luăm în considerare diferitele obiecții aduse argumentului și să le comentăm, punîndu-le în legătură cu alte probleme. Cititorul care vrea să urmărească dezvoltarea principală a argumentului poate să continue direct cu capitolul următor.

SĂ OPRIM PROCESUL?

Am argumentat că dreptul la autoapărare legitimă împotriva pericolelor procedurilor nesigure sau părtinitoare dă fiecăruia dreptul să controleze felul în care își impun ceilalți drepturile împotriva lui; și că poate să-și împuternicească agenția de protecție să exercite acest drept pentru el. Atunci cînd combinăm acest argument cu explicația felului în care se constituie monopolul *de facto*, oare „demonstrăm" prea mult? Existența monopolului *de facto* creează (în limitele unei situații de drepturi egale) un dezechilibru al puterii. Acesta oferă o securitate mai mare unora, în timp ce îi pune pe alții în primejdie; oferă o securitate mai mare pentru acei clienți ai agenției dominante care nu pot fi pedepsiți de către alții fără permisiunea agenției lor, în timp ce îi pune în primejdie pe aceia mai puțin capabili să se apere pe ei înșiși împotriva nedreptăților comise de către clienții agenției dominante, sau de către agenția însăși. Dreptul la autoapărare legitimă permite fiecăreia dintre aceste părți să interzică pe cel al altei părți pentru a reduce riscurile? Acționînd în autoapărare, pot agenția dominantă de protecție și clienții ei să interzică celorlalți să se orienteze spre o agenție de protecție concurentă? Căci o agenție concurentă

MATRICEA I

Persoana II

Persoana I	A′ Se alătură unei asociații de protecție și-i permite lui I să se alăture oricărei asociații de protecție.	B′ Se alătură unei asociații de protecție și încearcă să interzică lui I să se alăture unei alte asociații de protecție.	C′ Nu se alătură unei asociații de protecție și permite lui I să se alăture unei asociații de protecție.	D′ Nu se alătură unei asociații de protecție și încearcă să interzică lui I să se alăture unei asociații de protecție.
A Se alătură unei asociații de protecție și permite lui II să se alăture oricărei asociații de protecție.	Echilibru al sistemului federal al puterii, sau (a) asociația de protecție a lui I este dominantă sau (b) asociația de protecție a lui II este dominantă.	O singură agenție dominantă în teritoriu; mai probabil să fie aceea a lui II decît aceea a lui I, deși poate să fie a lui I.	Asociația lui I în poziția dominantă. II în poziție inferioară pentru a impune drepturile.	Asociația lui I în poziție dominantă. II în poziție inferioară pentru a impune drepturile.
B Se alătură unei asociații de protecție și încearcă să-i interzică lui II să se alăture unei alte asociații de protecție.	O singură instituție dominantă în teritoriu; mai probabil să fie aceea a lui I decît a lui II, deși poate să fie a lui II.	Echilibru al sistemului federal al puterii, sau (a) asociația de protecție a lui I este dominantă sau (b) asociația de protecție a lui II este dominantă.	Asociația lui I în poziție dominantă. II în poziție inferioară pentru a impune drepturile.	Asociația lui I în poziție dominantă. II în poziție inferioară pentru a impune drepturile.
C Nu se alătură unei asociații de protecție și permite lui II să se alăture unei asociații de protecție.	Asociația lui II în poziție dominantă. I în poziție inferioară pentru a impune drepturile.	Asociația lui II în poziție dominantă. I în poziție inferioară pentru a impune drepturile.	Nici I, nici II nu se alătură unei asociații de protecție. I și II în stare naturală neorganizată, pur lockeană.	Nici I, nici II nu se alătură unei asociații de protecție. I și II în stare naturală neorganizată, pur lockeană.
D Nu se alătură unei asociații de protecție și încearcă să-i interzică lui II să se alăture unei asociații de protecție.	Asociația lui II în poziție dominantă. I în poziție inferioară pentru a impune drepturile.	Asociația lui II în poziție dominantă. I în poziție inferioară pentru a impune drepturile.	Nici I, nici II nu se alătură unei asociații de protecție. I și II în stare naturală neorganizată, pur lockeană.	Nici I, nici II nu se alătură unei asociații de protecție. I și II în stare naturală neorganizată, pur lockeană.

ar putea să întreacă în putere agenția dominantă, punîndu-i în felul acesta în primejdie clienții și făcîndu-le mai puțin sigură poziția. O astfel de prohibire, probabil că s-ar aplica deopotrivă și clienților agenției dominante, limitînd libertatea acestora de a trece de la o agenție la alta. Chiar dacă nu este plauzibil să se socoată că vreun concurent reprezintă o amenințare la adresa puterii agenției dominante, există posibilitatea ca toate agențiile care sînt fiecare în parte mai slabe să se unească împotriva celei dominante, constituind prin aceasta o amenințare semnificativă, sau devenind împreună chiar mai puternice. Poate agenția dominantă să interzică altora să dobîndească mai mult decît o anumită putere, pentru a elimina orice posibilitate de a fi mai slabă decît agențiile care s-au unit împotriva ei? Pentru a menține dezechilibrul puterii, poate agenția dominantă să interzică în mod legitim celorlalți să dobîndească putere? Întrebări similare se pun și de partea cealaltă: dacă un individ într-o stare naturală prevede că atunci cînd alții se unesc într-o agenție sau o asociație de protecție, aceasta îi va reduce propria securitate și-l va pune în primejdie, poate el să interzică celorlalți să se unească? Poate el să interzică altora să se ajute reciproc pentru a institui un stat *de facto*?[1]

Oare chiar dreptul la autoapărare, care permite unei agenții să delege altora mecanismele de supraveghere privată a impunerii drepturilor permite, de asemenea, fiecărei persoane să interzică oricărei alte persoane să devină membru al unei asociații de protecție? Dacă dreptul ar fi *atît* de puternic și de extins, atunci chiar acel drept care ar oferi o cale morală legitimă pentru instituirea unui stat ar și submina statul, prin faptul că dă altora dreptul să interzică folosirea acestei căi.

În matricea I este descris locul pe care îl ocupă într-o stare naturală doi indivizi, unul în raport cu celălalt.

Dacă presupunem că este mai bine să fii clientul puternicei agenții dominante de protecție dintr-un teritoriu, decît să nu fii; și că este mai bine să fii un client al agenției dominante, dacă celălalt individ nu este, atunci matricea I instanțiază structura prezentată în matricea II (cu recomandarea ca intervalele respective dintre numere să nu fie luate prea în serios).

Dacă ei nu se supun nici unei constrîngeri morale care să le interzică aceasta, I va face *B* și II va face *B'*. Argumentul este următorul: *B*(*B'*) domină slab pe *A*(*A'*), așadar I nu va face *A* și II

MATRICEA II

Persoana I	Persoana II A'	B'	C'	D'
A	5,5	4,6	10,0	10,0
B	6,4	5,5	10,0	10,0
C	0,10	0,10	*x,x*	*x,x*
D	0,10	0,10	*x,x*	*x,x*

nu va face *A'*.* *C* și *D* (*C'* și *D'*) se reduc una la cealaltă, așa încît trebuie să abordăm numai pe una dintre ele; fără a pierde generalitatea, abordăm varianta *C*(*C'*). Problema este dacă fiecare individ va decide să facă *B* sau *C*. (Este nevoie să examinăm numai matricea trunchiată III, în care *D*(*D'*) se reduc la *C*(*C'*) și care omite pe *A* și *A'*, deoarece nici unul nu pierde, dacă celălalt face *A*.) Atîta timp cît $x < 10$, așa cum se pare că este (a fi într-o stare naturală neorganizată față de cineva este mai puțin preferabil decît a fi în asociația dominantă de protecție, în timp ce el nu este), *B* domină tare pe *C* și *B'* domină tare pe *C'*. Așadar, în absența constrîngerilor morale, doi indivizi raționali ar face *B* și *B'*. Dacă $x < 10$, aceasta este suficient pentru producerea lui (*B*, *B'*) printr-un argument al dominației.[2] Dacă, de asemenea, $x > 5$, (de exemplu, 7), avem o situație de tipul „dilema prizonierilor“, în care

MATRICEA III

Persoana I	Persoana II B'	C'
B	5,5	10,0
C	0,10	*x,x*

* În terminologia teoreticienilor deciziei, o acțiune domină slab o altă acțiune, dacă în nici o stare a lumii consecințele sale nu sînt mai rele decît ale celeilalte *și* într-o anumită stare (stări) a (ale) lumii consecințele sale sînt mai bune. O acțiune domină tare o altă acțiune dacă în orice stare a lumii consecințele sale sînt mai bune.

combinarea comportamentelor raționale individuale este ineficientă pentru că duce la un rezultat (5,5), pe care fiecare îl preferă mai puțin unui alt rezultat (7,7), pe care îl pot obține.[3] Unii au argumentat că o funcție proprie guvernării este aceea de a prohibi executarea acțiunii dominante în situații de tipul dilemei prizonierilor. Indiferent cum ar sta lucrurile, dacă cineva care se află într-o situație de tipul stării naturale își asumă această presupusă funcție a statului (și încearcă să interzică altora săvîrșirea lui *A* sau *B*), atunci acțiunea *sa* în raport cu ceilalți *nu* este actul *C*; pentru că el le interzice să realizeze acțiunea lor dominantă, și anume, să se alăture unei asociații de protecție. Atunci, va face această persoană, care se declară pe sine un substitut al statului, actul *D*? Ar putea încerca. Dar, lăsînd la o parte faptul că această variantă nu este optimă pentru ea, este foarte puțin probabil să reușească împotriva indivizilor care se unesc în asociații de protecție, deoarece este foarte puțin probabil să fie mai puternică decît ei. Pentru a avea o șansă reală de succes, ea trebuie să se unească cu alții pentru a acționa (săvîrșirea lui *A* sau *B*) și, prin urmare, ea nu poate reuși să forțeze pe fiecare, inclusiv pe sine, să nu săvîrșească acțiunile lor dominante *A* sau *B*.

Situația $x > 5$ prezintă interes teoretic dincolo de interesul obișnuit al dilemei prizonierilor. Pentru că în această situație, o stare naturală anarhică este pentru toți cea mai bună dintre toate situațiile simetrice și este în interesul fiecărui individ să se abată de la această cea mai bună soluție comună. Totuși, orice încercare (care promite a fi reușită) de a întări *însăși* această cea mai bună soluție comună constituie o abatere (care determină alte abateri în autoapărare) de la ea. Dacă $x > 5$, statul, prezentat de unii drept „soluția" evitării dilemei prizonierilor, ar fi, în schimb, propriul său rezultat nefericit!

Dacă fiecare individ acționează în mod rațional, neîngrădit de constrîngeri morale, atunci se va produce (*B*, *B'*). Cum se vor deosebi lucrurile, *dacă* se vor deosebi, o dată cu adăugarea constrîngerilor morale? S-ar putea considera că astfel de considerații morale cer să acorzi altuia permisiunea să facă orice faci tu; deoarece situația este simetrică, trebuie găsită o soluție simetrică. La aceasta, o replică dubioasă ar putea fi aceea că (*B*, *B'*) este simetric și, așadar, cineva care realizează o acțiune *B* recunoaște că celălalt va face la fel. Dar a recunoaște că altcineva va face la fel nu este totuna cu a-i *permite* să facă. Cel care săvîrșește o acțiune *B* încearcă să impună o soluție (*B*, *C'*). Ce drept moral are pentru

a *impune* această asimetrie, să-i *forțeze* pe alții să nu se comporte așa cum se comportă el? Dar înainte de a accepta caracterul conclusiv al acestui răspuns, trebuie să ne întrebăm dacă fiecare persoană se află față în față cu, sau se consideră ca fiind față în față cu o situație simetrică? Fiecare știe mai multe despre sine decît știe despre celălalt; fiecare poate fi mai sigur de propriile sale intenții de a nu-l agresa pe celălalt, dacă se consideră pe sine în poziția dominantă de putere, decît poate să fie de intențiile similare ale celorlalți. (Urmîndu-l pe Acton, ne-am putea întreba dacă vreunul din noi poate fi sigur, sau chiar încrezător într-un mod rezonabil.) Dată fiind această asimetrie care constă în faptul că fiecare știe mai mult despre propriile sale intenții decît despre acelea ale celeilalte părți[4], nu este rezonabil pentru fiecare să urmărească realizarea acțiunii *B*? Mai exact, din moment ce este rațională din punct de vedere individual, servește această asimetrie la respingerea argumentului simetriei soluției (*A*, *A'*) și împotriva soluției (*B*, *B'*)? Este clar că lucrurile devin foarte încîlcite.

Mai degrabă decît să ne concentrăm asupra situației în totalitatea'ei, ar fi mai promițător să ne întrebăm dacă există ceva special în legătură cu acțiunile *B* care să le facă nepermise din punct de vedere moral. Este *B* eliminat pe temeiul unor prohibiri morale? Dacă da, trebuie să distingem acțiunile *B* de acele prohibiri ale acțiunilor pe temeiul riscului legitim pe care îl prezintă. Ce anume deosebește interdicția impusă altora de a se alătura unei alte agenții de protecție, sau folosirea forței pentru a împiedica o altă agenție de a deveni mai puternică decît propria ta agenție sau decît tine însuți, de interdicția pe care o agenție o impune altora de a-i pedepsi pe proprii ei clienți, exceptînd cazul în care se folosește o procedură sigură (și pentru a pedepsi pe aceia care nu se supun acestei interdicții, chiar dacă s-ar dovedi că acei clienți au făcut rău celorlalți și nu au fost nevinovați)? Să examinăm mai întîi acele cazuri între care, în mod obișnuit, *se face* o deosebire.

ATACUL PREEMTIV

Potrivit unei idei comune, în anumite împrejurări o țară *X* poate să pornească un atac preemtiv, sau un război preventiv, împotriva altei țări *Y*; de exemplu, dacă *Y* este ea însăși pe punctul de a lansa un atac imediat împotriva lui *X*, sau dacă *Y* a anunțat că va face aceasta după ce va fi atins un anumit nivel de pregătire militară,

la care va ajunge în curînd. Totuși, nu se acceptă că o națiune *X* poate să pornească un război împotriva unei alte națiuni *Y*, pentru că *Y* devine mai puternică și (așa se comportă națiunile) ar putea foarte bine să atace pe *X* atunci cînd *Y* ajunge să fie și mai puternică. Autoapărarea acoperă în mod plauzibil primul tip de situație, dar nu și pe cel de-al doilea. De ce?

S-ar putea considera că diferența este numai o chestiune de probabilitate mai mare sau mai mică. Cînd o națiune este pe punctul de a porni un atac, sau a anunțat că o va face atunci cînd și dacă atinge un anumit nivel de pregătire, probabilitatea că va ataca este foarte mare. În timp ce nu este la fel de mare probabilitatea ca orice națiune care devine mai puternică să atace atunci cînd ajunge să aibă putere mai mare. Dar deosebirea dintre astfel de cazuri nu ține de astfel de considerații probabiliste. Deoarece oricît de mică ar fi probabilitatea, estimată de către „experții“ țărilor neutre, ca *Y* să lanseze un atac asupra lui *X* (în cel de-al doilea caz) în următorii zece ani (0,5; 0,2; 0,5), ne putem închipui, în mod alternativ, că *Y* este pe punctul de a folosi un superdispozitiv proaspăt produs de laboratoarele sale științifice și va cuceri pe *X* exact cu *acea* probabilitate, în timp ce probabilitatea că *Y* nu va face nimic este unu minus acea probabilitate. (Poate că această probabilitate este probabilitatea funcționării dispozitivului, sau poate că dispozitivul însuși este probabilist.) Se decide ca dispozitivul să fie utilizat peste o săptămînă; *Y* este hotărîtă să-l folosească, programul este respectat și a început numărătoarea inversă. Aici *X*, în autoapărare, poate să atace, sau să dea un ultimatum că dacă dispozitivul nu este demontat în două zile, atunci va ataca ș.a.m.d. (Și dacă dispozitivul *poate* fi folosit în ziua următoare sau imediat, deși programul nu reclamă aceasta?) Dacă *Y* ar învîrti o ruletă și cu o probabilitate de 0,025 lui *X* i-ar fi pricinuite distrugeri de război, atunci *X* ar putea să acționeze în autoapărare. Dar, în cel de-al doilea caz, chiar cînd probabilitatea este aceeași, *X* nu poate să acționeze în felul acesta împotriva înarmării lui *Y*. Deci, problema nu constă doar în cît de mare este probabilitatea. Pe ce se bazează, atunci, dacă nu pe mărimea probabilității, distincția dintre primul tip și cel de-al doilea tip de situație?

Distincția depinde de felul în care este corelată vătămarea, dacă se produce, cu ceea ce a făcut deja *Y*. Pentru unele acțiuni, care produc diverse rezultate cu diverse probabilități, agentul nu mai trebuie să facă nimic altceva (după ce acțiunea este săvîrșită) pentru

a produce un rezultat care, atunci cînd are loc, el l-a făcut, sau l-a îndeplinit sau l-a cauzat ș.a.m.d. (În unele cazuri, s-ar putea să fie necesare acțiunile *altora*, de exemplu ale soldaților care execută ordinele unui comandant.) Dacă o astfel de acțiune produce o probabilitate destul de ridicată de „încălcare periculoasă a graniței", altcineva poate să o interzică. Pe de altă parte, unele procese ar putea avea anumite consecințe, dar numai dacă sînt luate alte decizii de către oamenii care se angajează în acele procese. Procesele ar putea să-i plaseze pe oameni într-o poziție mai bună pentru a face ceva, așa cum se întîmplă în cazurile pe care le luăm în considerare acum și, prin urmare, probabilitatea ca ei să se decidă să săvîrșească acea acțiune este mai mare. Aceste procese implică alte decizii semnificative din partea acelor indivizi, iar încălcările graniței depind de *aceste* decizii (care sînt mai probabile grație procesului). Este permis să prohibești acțiunile anterioare în care individul nu este nevoie să facă ceva în plus, dar nu să prohibești procesele ulterioare.* De ce?

Poate că avem de-a face cu un principiu de felul următor: o acțiune nu este greșită și, așadar, nu poate fi prohibită, dacă este neprimejdioasă în lipsa unei alte decizii de a comite ceva rău (adică, dacă nu ar fi greșită, cu condiția ca agentul să acționeze consecvent împotriva deciziei greșite); numai atunci poate fi prohibită cînd este un preludiu planificat la acțiunea greșită ulterioară. Formulat în felul acesta, principiul ar proteja acțiuni care doar ar facilita delictele altora, dacă actele sînt neprimejdioase în sine — de exemplu, publicarea planurilor sistemelor de alarmă ale băncilor. Actul ar fi tolerat, dacă s-ar ști că alții nu s-ar decide să facă ceva rău. Printre acțiunile de acest fel, se consideră a fi candidate sigure la prohibire cele care ar putea fi săvîrșite doar pentru a facilita delictele. (Chiar aici, nu ne putem închipui întotdeauna un excentric care are motive ciudate, dar legitime?) Putem evita întrebarea dacă pot fi prohibite acțiuni de acest fel, săvîrșite în mod clar cu intenția doar de a favoriza fărădelegile altora. Toate

---

* Clasa anterioară a proceselor include stabilirea proceselor ale căror vătămări potențiale nu depind de decizii noi semnificative, deși poate să ceară reafirmarea unora vechi. Pentru aceste cazuri, distincția dintre prohibire (pedeapsa se aplică după aceea) și prevenire se clatină. Uneori va fi neclar dacă acțiunea întreprinsă după ce procesul s-a declanșat, dar înainte ca pericolul să fie conștientizat, a fost întreprinsă pentru a pedepsi pe cei care violează interdicția impusă procesului periculos sau pentru a preveni producerea pericolului.

acțiunile de care ne ocupăm ar putea fi săvîrșite pentru motive perfect legitime și respectabile (de exemplu, autoapărarea) și ele cer agentului însuși o decizie ulterioară de a comite un rău, dacă răul urmează să se producă.

Un principiu riguros ar susține că putem prohibi numai ultima decizie greșită necesară pentru a face un rău. (Sau, ultimul act necesar dintr-o mulțime de acte alternative, fiecare act fiind necesar.) Și mai riguros, totuși, ar fi un principiu care susține că putem prohibi numai depășirea ultimului punct în care ultima decizie greșită necesară pentru delict este reversibilă. Mai multă libertate este dată prohibirii de către următorul principiu (deci un principiu mai slab împotriva prohibirii): să fie prohibite *numai* deciziile greșite și acțiunile bazate pe ele (sau acțiunile periculoase care nu cer alte decizii greșite). *Nu* putem prohibi acțiuni care nu sînt bazate pe decizii greșite, doar pe temeiul că facilitează sau fac mai probabile ulterioare decizii greșite ale agentului însuși și acțiunile greșite care decurg din ele. Din moment ce pînă și acest principiu mai slab este suficient pentru a *exclude* interdicția impusă altora de a întări agenția lor de protecție sau de a se alătura alteia, nu este nevoie să decidem aici care principiu este mai potrivit. (Cele două principii mai tari, desigur, ar exclude, de asemenea, astfel de prohibiri.)

S-ar putea obiecta că principiile conturate nu pot fi aplicate pentru a susține interdicția folosirii forței de către un grup *A* în procesul realizat de *B*, de consolidare a agenției sale de protecție. Pentru că acel proces este unul special; dacă reușește, *A* va fi într-o poziție cu mult mai slabă, dacă nu chiar incapabil să controleze prohibirea delictelor, atunci cînd, în cele din urmă, *A* este îndreptățit să facă aceasta. Cum i se poate cere lui *A* să se abțină să prohibească stadiile timpurii, cînd știe că orice delict va fi comis mai tîrziu, atunci cînd este incapabil să li se opună în mod efectiv? Dar dacă stadiile timpurii ale procesului lui *B* nu implică nici un angajament în privința vreunui delict ulterior și dacă *B* are motive bune (nonagresive) pentru acțiunile sale, atunci nu este absurd să susții că alții nu pot să intervină în stadiile timpurii și neprimejdioase în sine (presupunînd că procesul continuă), chiar dacă această înfrînare îi va plasa mai tîrziu într-o poziție mai puțin puternică.[5]

Am făcut o distincție, care pare să fie semnificativă din punct de vedere teoretic, între interdicția impusă altora de către o agenție de protecție asupra folosirii procedurilor nesigure, sau părtinitoare,

de aplicare a justiției clienților ei și alte interdicții — cum ar fi aceea de a nu constitui o altă agenție de protecție — ceea ce s-ar putea considera că este permis, dacă prima este permisă. Pentru scopurile pe care ni le-am propus în această lucrare nu este nevoie să dezvoltăm teoria care se află la baza acestei distincții și îi explică semnificația, chiar dacă cercetarea acestor probleme promite să conducă foarte repede la chestiuni fundamentale. Este suficient că am respins acuzația la care ne-am gîndit mai înainte că argumentul nostru eșuează pentru că „demonstrează“ prea mult, oferind un temei nu numai pentru dezvoltarea permisă a unei asociații dominante de protecție, ci și pentru folosirea forței de către această asociație împotriva cuiva, ca acesta să nu ceară protecție în altă parte, sau pentru folosirea forței de către o persoană asupra altora pentru ca acestea să nu se afilieze la vreo asociație. Argumentul nostru nu oferă nici o motivație pentru aceste acțiuni din urmă și nu poate fi folosit pentru a le susține.

Am afirmat un principiu care exclude prohibirea acțiunilor care nu sînt greșite în sine, acțiuni care doar facilitează sau fac mai probabilă comiterea altor delicte care depind de alte decizii greșite pe care agentul nu le-a luat (încă). (Această propoziție este intenționat ambiguă, în așa fel încît să cuprindă atît principiile tari cît și pe cele slabe.) Acest principiu *nu* pretinde că nimeni nu poate fi făcut răspunzător sau că nu poate fi pedepsit pentru încercarea de a-i face pe alții să comită ceva rău, deoarece pentru a reuși, încercarea cere decizia *altora* de a face ceva rău. Căci principiul insistă pe ideea existenței prealabile a imboldului către lucrul rău, care nu mai poate fi controlat acum de *acea persoană*. Este o *altă* întrebare dacă și în ce măsură orice decizie luată de alții poate să elimine responsabilitatea sa pentru rezultatul încercării sale inițiale. Primii candidați pentru a susține ideea continuării responsabilității sînt încercările de a-i determina pe alții să facă ceva rău, încercări care reușesc (nu din întîmplare și în modalitatea intenționată ș.a.m.d.) să-i determine să decidă și să acționeze greșit. (În acest caz, nu este greșit chiar actul inițial, și, prin urmare, *nu* cade acesta sub incidența prohibirii potrivit condițiilor principiului?)

Punctul de vedere opus susține că deciziile ulterioare ale altora elimină responsabilitatea celui ale cărui încercări reușesc să-i determine să acționeze într-un anumit fel; deși îi convinge sau îi determină să o facă, ei s-ar fi putut abține. La baza acestei concepții ar putea sta următorul model. Pentru fiecare acțiune, spune

modelul, există o anumită cantitate de responsabilitate; aceasta ar putea să fie măsurată prin cîtă pedeapsă se aplică pentru acțiune. Cineva convins de către un altul să facă ceva poate fi pedepsit pe de-a-ntregul pentru acțiunea sa; el poate fi pedepsit la fel de mult ca și acela care decide doar de unul singur să săvîrșească aceeași acțiune. Din moment ce s-a consumat toată pedeapsa pentru acea acțiune, s-a consumat și toată responsabilitatea; nu mai există altă responsabilitate sau pedeapsă în plus pentru acea acțiune care să fie lăsată pentru o altă persoană. Așadar, conchide argumentul, o persoană care convinge pe altcineva să se decidă să facă ceva nu poate fi făcută răspunzătoare sau nu poate fi pedepsită pentru urmările acțiunii celuilalt. Dar modelul acesta al unei cantități fixate de responsabilitate pentru o acțiune este greșit. Dacă două persoane cooperează la atacarea sau uciderea unei a treia persoane, atunci fiecare agresor sau criminal poate să fie pedepsit pe de-a-ntregul. Fiecare poate să primească aceeași pedeapsă, să zicem *n* ani, ca și acela care acționează singur. Nu este nevoie ca fiecăruia să i se dea *n*/2. Responsabilitatea nu este o găleată în care rămîne mai puțin atunci cînd se ia din ea; nu există o cantitate fixă de pedeapsă sau responsabilitate pe care cineva o folosește în întregime, așa încît nu mai rămîne deloc pentru celălalt. Din moment ce acest model, sau această reprezentare a felului în care funcționează responsabilitatea este greșită, am înlăturat un temei important al concepției că nimeni nu poate fi pedepsit pentru că l-a convins pe un alt individ responsabil să facă ceva.[6]

COMPORTAMENTUL CA PROCES

Am argumentat că nici măcar acela care prevede că o asociație de protecție va deveni dominantă nu poate să le interzică altora să se alăture acesteia. Dar chiar dacă nimănui nu i se poate interzice, nu s-ar putea ca fiecare să *aleagă* să nu intre în această asociație, pentru a evita apariția statului la sfîrșitul acestui proces? Nu și-ar putea da seama o populație de anarhiști că eforturile individuale de a plăti pentru protecție vor conduce, printr-un proces de tipul mîinii invizibile, la organizarea unui stat și pentru că au dovezi istorice și temeiuri teoretice de a se teme că statul este un Frankenstein care va fi cuprins de amoc și nu se va limita la funcții minimale, nu s-ar putea ca fiecare să decidă din prudență să nu

pornească pe această cale?[7] Dacă toate acestea sînt aduse la cunoștința anarhiștilor, este explicația apariției statului prin intervenția mîinii invizibile o profeție care se autodistruge?

Va fi greu ca un astfel de efort concertat să reușească să blocheze formarea statului, deoarece fiecare individ își va da seama că este în interesul său personal să se afilieze unei asociații de protecție (cu atît mai mult cu cît și alții fac aceasta), iar afilierea sa, sau rămînerea în afara asociației nu prezintă nici o importanță în ceea ce privește dezvoltarea statului. (Acțiunile *B* ale matricelor anterioare sînt dominante.) Totuși, trebuie să se admită că alți indivizi, care au motive speciale, nu s-ar comporta în felul descris de noi aici: de exemplu, oameni a căror religie le interzice să cumpere protecție sau să se unească cu alții în întreprinderi de protecție; sau mizantropi care refuză să coopereze cu sau să angajeze oricare altă persoană; sau pacifiști care refuză, chiar cînd este vorba de propria lor apărare, să sprijine sau să participe la orice instituție care folosește forța. Trebuie să slăbim afirmația noastră că un stat ar apărea dintr-o stare naturală, în așa fel încît să excludem aceste psihologii speciale care zădărnicesc acțiunea procesului mîinii invizibile pe care l-am descris. Pentru fiecare psihologie specială, putem insera o clauză specifică în formularea noastră pentru a o exclude. Astfel: într-un teritoriu cu indivizi raționali, care sînt dispuși să folosească forța pentru autoapărare și sînt dispuși să coopereze cu alți indivizi și să îi angajeze pe aceștia, ...

La încheierea Capitolului 5, am argumentat că un teritoriu cu o agenție dominantă de protecție conține un stat. Ar fi de acord Locke că într-un astfel de teritoriu ar exista un stat sau o societate civilă? Dacă da, ar spune că s-a ajuns la acestea printr-un contract social? Clienții aceleiași agenții de protecție sînt într-o stare de societate civilă unii față de alții; clienții și independenții au exact aceleași drepturi unii față de alții pe care le au două persoane oarecare într-o stare naturală și deci ei sînt într-o stare naturală unii față de alții (*Two Treatises of Government*, II, sect. 87). Dar faptul că independenții cedează în fața puterii superioare a agenției dominante de protecție și *nu* acționează ca executori ai legii naturale împotriva clienților ei (în pofida faptului că au dreptul), să însemne oare că ei nu sînt într-o stare naturală lockeană față de clienți? Să spunem că ei sînt într-o stare naturală *de jure*, dar nu într-o stare naturală *de facto*? Ar folosi Locke o noțiune de societate politică sau civilă în care ar putea exista o societate civilă

într-un teritoriu, chiar dacă nu *oricare* doi oameni din acel teritoriu s-ar afla într-o relație de tipul societății civile? Am vrea, de asemenea, ca această noțiune să prezinte un interes politic; dacă doar doi dintre indivizii dintr-un teritoriu se află într-o relație de tipul societății civile, trebuie să fie insuficient pentru a exista societate civilă în acel teritoriu.[8]

Am descris un proces prin care indivizii dintr-un teritoriu încheie o înțelegere pentru protecție personală cu diferite firme care oferă servicii de protecție, dar toate, cu excepția uneia singure, vor dispărea, sau toate vor ajunge la un *modus vivendi* ș.a.m.d. În ce măsură se potrivește acest proces, dacă se potrivește, cu ceea ce Locke considera a fi procesul în care indivizii „sînt de acord cu alți oameni să se unească într-o comunitate", consimțind „să constituie o comunitate sau un guvernămînt" (sect. 95), înțelegîndu-se să stabilească o comunitate (commonwealth) (sect. 99). Procesul nu pare să fie deloc acela al unei înțelegeri comunitare unanime de a institui un guvernămînt sau un stat. Nici un individ, atunci cînd cumpără servicii de protecție de la agenția lui locală de protecție, nu are în minte ceva atît de grandios. Dar, poate că acordul comunitar, în care fiecare are în minte că ceilalți vor fi de acord și fiecare are intenția de a înfăptui rezultatul final al acestui acord, nu este necesar pentru o învoială lockeană.[9] Eu însumi nu prea văd rostul dilatării noțiunii de „contract", în așa fel încît fiecare structură, sau stare de lucruri, care apare din acțiunile voluntare disparate ale indivizilor care acționează separat să fie concepută ca provenind dintr-un *contract social*, chiar dacă nimeni nu a avut în minte structura, sau nu a acționat pentru a o realiza. Sau, dacă noțiunea este dilatată, atunci trebuie să se spună clar, în așa fel încît alții să nu fie induși în eroare în ceea ce privește înțelesul ei. Trebuie spus clar că noțiunea este de așa natură încît următoarele situații rezultă dintr-un contract social: starea generală de lucruri constituită de către cineva care este căsătorit, sau care trăiește cu cineva; repartizarea indivizilor care se află într-o anumită seară, într-un anumit oraș, într-un anumit cinematograf; structura traficului pe o autostradă, într-o anumită zi; numărul de clienți la un anumit magazin, într-o anumită zi și structura cumpărăturilor pe care le fac ș.a.m.d. Departe de mine să afirm că această noțiune mai largă nu prezintă nici un interes; faptul că un stat poate să apară printr-un proces care corespunde acestei noțiuni

mai largi (fără să se potrivească aceleia mai înguste) prezintă, într-adevăr, un foarte mare interes!

Concepția pe care o prezentăm aici nu trebuie confundată cu alte concepții. Ea se deosebește de concepțiile contractului social prin structura sa care este de tipul mîinii invizibile. Se deosebește de concepțiile potrivit cărora „forța *de facto* determină dreptul (legal) al statului" prin aceea că susține că aplicarea drepturilor și drepturile de a controla această aplicare există în mod independent și sînt susținute de către toți, mai degrabă decît lăsate pe seama unui singur individ sau a unui mic grup și că procesul cumulativ al aplicării efective exclusive a drepturilor și a puterii de control poate să se desfășoare fără ca drepturile cuiva să fie violate; că un stat poate să apară printr-un proces în care nu sînt violate drepturile nimănui. Să spunem că un stat care a apărut dintr-o stare naturală prin procesul descris a înlocuit starea naturală, care, prin urmare, nu mai există, sau să spunem că există în limitele unei stări naturale și deci este compatibil cu aceasta? Fără îndoială, prima afirmație s-ar potrivi mai bine cu tradiția lockeană; dar statul apare treptat și într-un mod atît de imperceptibil din starea naturală a lui Locke, fără o întrerupere mare sau fundamentală a continuității, încît sîntem *tentați* să alegem cea de-a doua variantă, fără a mai lua în seamă îndoiala lui Locke: „... dacă nimeni nu va spune că starea naturală și societatea civilă sînt unul și același lucru, ceea ce n-am auzit pînă acum să fi spus vreunul dintre marii protectori ai anarhiei" (sect. 94).

LEGITIMITATEA

Unii ar putea să conteste și poate pe bună dreptate că orice noțiune normativă trebuie încorporată într-o explicare a statului, chiar dreptul de impunere a drepturilor și de prohibire a impunerii private periculoase a justiției, dacă se dă o compensație acelora cărora li se impune prohibirea. Dar din moment ce încorporarea unei noțiuni normative nu acordă statului sau vreunuia dintre funcționarii săi nici un drept pe care să nu-l aibă fiecare persoană, ea pare să fie inofensivă. Nu dă statului nici un drept *special* și, cu siguranță, nu atrage după sine că toate acțiunile de guvernare exercitate de către stat sînt prezumtiv corecte. Nici nu atrage după sine că persoanele care acționează ca funcționari ai statului posedă

vreo imunitate specială față de pedeapsă, dacă violează drepturile altuia. Publicul ai cărui funcționari sînt ei, poate să le ofere o asigurare sau o garanție în privința responsabilității lor. Dar nu poate să le *micșoreze* responsabilitățile, prin comparație cu acelea ale altor persoane. Totodată, nici agențiile de protecție și nici vreo altă corporație nu vor avea responsabilități limitate. Aceia care fac în mod voluntar o afacere cu o corporație (clienți, creditori, lucrători ș.a.) o vor face prin contracte care limitează în mod explicit responsabilitatea corporației, dacă aceasta este modalitatea corporației de a face afaceri. Responsabilitatea unei corporații, față de aceia care au de-a face în mod involuntar cu ea, va fi nelimitată și ea va decide, probabil, să acopere această responsabilitate cu polițe de asigurare.

Are legitimitate statul pe care l-am descris, conduce el în mod legitim? Agenția dominantă de protecție are putere *de facto*; a dobîndit această putere și a ajuns la poziția sa de dominare fără a viola drepturile cuiva; exercită această putere atît de bine încît corespunde tuturor așteptărilor. Oare aceste fapte să însemne că statul este executorul legitim al puterii? După cum este folosit termenul „legitimitate" în teoria politică, aceia care dețin în mod legitim puterea sînt îndreptățiți, sînt îndreptățiți *în mod deosebit*, să o exercite.* Are oare agenția dominantă de protecție vreo îndreptățire deosebită? O agenție dominantă și o alta mică, sau o agenție dominantă și o persoană neafiliată sînt la fel în ceea ce privește natura drepturilor lor de a aplica drepturile altora. Cum s-ar putea ca ele să aibă îndreptățiri distincte?

Să vedem dacă agenția dominantă de protecție este îndreptățită să fie dominantă. Este cumva un restaurant la care te hotărăști să mergi într-o anumită seară îndreptățit să se aștepte că-i vei fi client permanent? Poate că în anumite împrejurări sîntem tentați să spunem că cei de acolo sînt vrednici de asta sau că o merită; au mîncare mai bună, este mai ieftin și oferă o ambianță plăcută și muncesc din greu pentru asta; totuși, ei nu sînt îndreptățiți să se aștepte că le vei fi un client fidel.[10] Nu violezi nici una dintre

---

* În încercările de a explica noțiunea de legitimitate a guvernării în termeni de atitudini și de opinii ale cetățenilor este greu să eviți reintroducerea noțiunii de legitimitate, atunci cînd vine timpul să explici conținutul precis al atitudinilor și opiniilor cetățenilor; deși nu este prea greu să dăm o explicație circulară mai amplă: un guvern legitim este unul a cărui autoritate este considerată de majoritatea cetățenilor ca fiind legitimă.

îndreptățirile lor, dacă te hotărăști să mergi în altă parte. Prin decizia pe care o iei de a merge acolo, ca să zicem așa, îi autorizezi să te servească și să-ți ceară banii pentru consumație. Ei nu au nici o îndreptățire *să fie singurii* care să te servească, dar sînt îndreptățiți să te servească. De asemenea, trebuie să facem o deosebire între îndreptățirea unei agenții de a fi una dintre acelea care exercită o anumită putere și îndreptățirea ei de a exercita acea putere.[11] Atunci, singura îndreptățire a unei agenții dominante este îndreptățirea pe care o are de a exercita puterea? Putem ajunge la întrebările despre îndreptățire pe o altă cale, care lămurește mai departe situația persoanelor într-o stare naturală.

O agenție de protecție poate să acționeze pentru sau contra unui anumit individ. Acționează împotriva lui, dacă veghează la impunerea drepturilor cuiva împotriva lui, îl pedepsește, cere compensații de la el ș.a.m.d. Acționează în favoarea lui, dacă îl apără de alții, îi pedepsește pe alții pentru că îi violează drepturile, îi obligă pe alții să-l compenseze ș.a.m.d. Teoreticienii stării naturale susțin că există anumite drepturi inerente victimei fărădelegii, pe care alții le pot exercita *numai dacă* sînt autorizați de către victimă; și există alte drepturi pe care alții le pot exercita, indiferent dacă victima îi autorizează sau nu. Dreptul de a impune plata unei compensații este de primul gen; dreptul de a pedepsi este de al doilea. Dacă victima decide să nu fie compensată, nimeni altcineva nu poate cere compensația pentru ea sau pentru el însuși, în locul ei. Dar dacă victima vrea într-adevăr să fie compensată, de ce pot să acționeze pentru ea, în vederea obținerii compensației, numai aceia pe care i-a autorizat? Este clar că dacă fiecare individ, dintr-un grup de indivizi diferiți, impune făptașului să plătească o compensație integrală, atunci asta l-ar nedreptăți pe cel din urmă. Cum să se stabilească atunci cine să acționeze? Să acționeze acela care cere primul o compensație suficientă pentru victimă? Dar a permite mai multora să concureze pentru a fi cel dintîi care reușește să obțină compensația îi va angaja, deopotrivă, pe răufăcătorii prevăzători și deopotrivă pe victime în multe procese care consumă timp și energie și dintre care numai unul va avea ca rezultat plata compensației. În mod alternativ, poate că cel care încearcă primul să obțină compensația are drept de preemțiune; nimeni altcineva nu se mai poate angaja în acest proces. Dar aceasta i-ar permite răufăcătorului însuși ca un complice al său să fie primul care să înceapă demersurile de obținere a compensației

(care ar fi lungi, complicate, și, poate, neconcludente), pentru a-i opri pe ceilalți să-l oblige să plătească o compensație.

Teoretic vorbind, ar putea fi folosită o regulă arbitrară și oricine ar putea fi selectat pentru a cere (sau a autoriza pe altul să ceară) compensația — de exemplu, — „cel care va cere compensația va fi acel individ al cărui nume vine imediat după acela al victimei într-o listă alfabetică pe care figurează locuitorii din teritoriu“. (Să-i facă aceasta pe oameni să-i victimizeze pe cei care, alfabetic, sînt predecesorii lor imediați?) Faptul că victima este aceea care alege pe cel care cere compensația garantează, cel puțin, că va fi mulțumită de rezultatul procesului și nu va continua să încerce să obțină altă compensație. Victima nu va considera că s-a angajat într-un proces care, prin natura sa, este nedrept pentru ea însăși; sau dacă ajunge să creadă aceasta, nu va putea să dea vina decît pe sine. Este în avantajul răufăcătorului ca victima să fie implicată în și angajată față de proces, pentru că altfel, victima va iniția un al doilea proces pentru a obține restul a ceea ce crede că merită. Ne putem aștepta de la victimă să fie de acord cu o limitare a dublului risc, numai dacă procesul inițial este unul în care s-a angajat și are o anumită încredere în el, ceea ce n-ar fi cazul, dacă un complice al răufăcătorului ar declanșa procesul inițial. Dar ce anume este rău cu dublul risc, dat fiind că dacă rezultatul *său* este nedrept, persoana pedepsită poate acționa ea însăși? Și de ce nu poate să-și pună victima pe răufăcătorul ei în situația unui risc dublu, chiar dacă primul proces a fost unul pe care ea însăși îl autorizase? Nu poate victima să spună că autorizase pe un altul pentru a obține compensația potrivită și că din moment ce agentul nu a reușit să facă aceasta pe de-a-ntregul, ea însăși are dreptul să autorizeze, totuși, pe altcineva să acționeze? Dacă primul individ pe care-l trimite după un răufăcător nu reușește să-l găsească, atunci poate să trimită pe un altul; dacă acesta îl găsește, dar se lasă cumpărat, victima poate să trimită pe altcineva; de ce să nu poată trimite pe altcineva dacă primul său agent nu reușește să se achite de sarcina sa într-un mod adecvat? Desigur, dacă trimite pe un altul pentru a obține ceva în plus față de ceea ce încercase să obțină primul său agent, atunci există riscul ca alții să considere nedreaptă pretenția sa suplimentară și, prin urmare, i se vor opune. Dar există alte motive, în afara prudenței, pentru a nu face așa ceva? Respingerea dublului risc își găsește un temei într-un sistem juridic civil, așa cum este de obicei conceput acesta. Din moment

ce o singură condamnare este suficientă, este nedrept să se permită continuarea urmăririi pînă cînd se obține ceva în plus. Asta nu s-ar întîmpla în starea naturală, în cazul în care chestiunea nu este rezolvată în mod absolut și nu este constrîngătoare pentru toți, atunci cînd agentul victimei sau agenția ajung la o hotărîre. Este nedrept ca într-un sistem civil reclamantul să aibă mai multe șanse de a obține o sentință definitivă constrîngătoare, căci, dacă el are noroc o dată, cel considerat vinovat va avea puține șanse de a scăpa. Totuși, în starea naturală cel care susține că decizia împotriva sa este nedreaptă are posibilitatea de a face recurs.[12] Dar chiar dacă nu există nici o garanție că o victimă va considera ca fiind acceptabilă decizia agentului său, este mai probabil să o accepte pe aceasta decît să o accepte pe aceea a unei terțe părți necunoscute; și, prin urmare, alegerea de către victimă a celui care va cere compensația este un pas către soluționarea cazului. (Adversarul său ar putea, de asemenea, să fie de acord cu rezultatul.) Există, totuși, un alt motiv, poate cel mai important, pentru ca victima să fie în poziția potrivită de a solicita compensația. Victima este aceea căreia i se cuvine compensația, nu numai în sensul că îi revin banii, ci și în acela că celălalt este obligat *față de el* să-i plătească. (Este vorba de lucruri diferite; pot să fiu obligat față de tine să-i dau unei alte persoane banii, dacă ți-am promis ție că îi voi da acelei persoane.) În calitate de persoană căreia îi revine această obligație cu titlu executoriu, victima pare să fie partea potrivită care să determine precis cum va fi executată obligația.

DREPTUL TUTUROR DE A PEDEPSI

Spre deosebire de obținerea compensației, despre care se consideră că este corect să fie încasată numai de către victimă sau de către agentul ei autorizat, teoria stării naturale consideră pedepsirea, de obicei, ca pe o funcție pe care o poate îndeplini oricine. Locke își dă seama că aceasta „va părea unora o doctrină foarte ciudată" (sect. 9). El o apără spunînd că legea naturală ar fi inutilă dacă nimeni dintre cei care se află într-o stare naturală nu ar avea puterea să o aplice și din moment ce toți în starea naturală au drepturi egale, dacă o persoană poate să o aplice, atunci oricine are acest drept (sect. 7); el mai spune că un agresor reprezintă un pericol pentru genul uman în general și, prin urmare, oricine poate

să-l pedepsească (sect. 8) şi îl provoacă pe cititor să găsească un alt temei pentru pedepsirea de către o ţară a străinilor, pentru crime comise pe teritoriul ei. Dreptul general de a pedepsi este atît de neintuitiv? Dacă un delict grav ar fi comis într-o altă ţară care refuză să-l pedepsească (poate că guvernul este implicat, sau el însuşi este autorul), atunci nu ar fi normal ca tu să-l pedepseşti pe răufăcător, să-i produci o vătămare pentru acţiunea sa? Mai mult, s-ar putea încerca derivarea dreptului de a pedepsi din alte considerații morale: din dreptul de a proteja, combinat cu ideea că graniţele morale ale răufăcătorului se schimbă. Am putea adopta un punct de vedere de tip contractualist asupra prohibirilor morale şi să susţinem că aceia care ei înşişi violează graniţele altuia pierd dreptul ca unele dintre propriile lor granițe să fie respectate. Din această perspectivă nu ni se interzice din punct de vedere moral să facem anumite lucruri altora care au violat deja anumite prohibiri morale (şi au rămas nepedepsiţi). Anumite delicte dau altora *libertatea* de a încălca anumite granițe (absenţa unei datorii de a nu o face); detaliile ar putea fi acelea ale unei doctrine retributive.[13] Discuţia despre dreptul de a pedepsi poate să pară ciudată dacă îl interpretăm în sens tare ca pe un drept cu care alţii nu trebuie să aibă vreo legătură sau să-l exercite ei înşişi, şi nu ca pe libertatea de a pedepsi, libertate pe care o pot avea şi alţii. Interpretarea mai tare a dreptului nu este necesară; libertatea de a pedepsi i-ar da lui Locke mult din ceea ce are nevoie, poate că totul, dacă adăugăm datoria răufăcătorului de a nu se opune pedepsirii. La aceste temeiuri, care fac mai plauzibilă afirmaţia că există un drept general de a pedepsi, putem adăuga consideraţia că, spre deosebire de compensaţie, pedeapsa nu este o datorie pe care o avem faţă de victimă (deşi aceasta poate să fie persoana cea mai interesată în aplicarea ei) şi, prin urmare, victima nu are o autoritate specială în aplicarea pedepsei.

Cum ar funcţiona un sistem al pedepsirii deschise? Toate dificultăţile pe care le-am întîlnit înainte, cînd ne-am imaginat cum ar funcţiona impunerea deschisă a compensaţiei, există şi într-un sistem de pedepsire deschisă. Există şi alte dificultăţi. Trebuie să fie un sistem în care primul care acţionează are preemţiune? Vor concura sadicii pentru a fi primii ale căror servicii să fie acceptate? Aceasta ar complica în mod considerabil problema menţinerii impunerii pedepsei între nişte limite rezonabile, iar complicarea acestei chestiuni nu ar fi de dorit, în pofida posibilităţilor pe care

le oferă pentru o activitate plăcută și nealienată. Într-un sistem de pedepsire deschisă oricine ar putea să decidă asupra clemenței; iar altuia i s-ar permite să respingă această decizie, pedepsind în plus, atîta timp cît suma pedepselor nu a depășit cantitatea de pedeapsă meritată? Ar putea delincventul să fie pedepsit doar de formă de către un complice al său? Ar exista vreo probabilitate ca victima să simtă că s-a făcut dreptate? ș.a.m.d.

Dacă un sistem care lasă pedepsirea pe seama oricui s-ar întîmpla să o aplice este defectuos, cum să se decidă cine este acela care pedepsește, dintre toți care sînt dispuși și poate chiar dornici? S-ar putea considera că, așa cum s-a arătat înainte, trebuie să fie victima sau agentul ei autorizat. Totuși, deși victima ocupă poziția socială nefericită de victimă și i se datorează compensație, nu i se datorează dreptul de a pedepsi. (Care i se „datorează" persoanei care merită să fie pedepsită.) Delincventul nu este obligat față de victimă să fie pedepsit; el nu merită să fie pedepsit „de victimă". Așadar, de ce să aibă victima dreptul special de a pedepsi sau de a fi cel care aplică pedeapsa? Dacă nu are nici un drept special de a pedepsi, are vreun drept special de a decide ca pedeapsa să *nu* fie aplicată deloc sau ca să fie acordată iertarea? Poate cineva să pedepsească pe un criminal, chiar împotriva dorințelor părții vătămate, care are obiecții de ordin moral în privința modului de pedepsire? Dacă un adept al lui Gandhi este atacat, pot alții să-l apere prin mijloace pe care el le respinge din punct de vedere moral? Și alții sînt afectați; ei se sperie și nu se mai simt în siguranță dacă astfel de acte rămîn nepedepsite. Faptul că victima a fost cel mai mult afectată îi dă un statut special în privința pedepsirii vinovatului? (Ceilalți sînt afectați de crimă, sau numai de neaplicarea pedepsei?) Dacă victima a fost omorîtă statutul acesta special revine rudei sale celei mai apropiate? Dacă există două victime ale unui ucigaș, au dreptul rudele lor să-l pedepsească cu moartea, cu o compensație pentru acela care va fi primul care acționează? Poate că atunci, mai degrabă decît că fiecare poate să pedepsească sau că numai victima are autoritatea de a pedepsi, soluția este ca toți cei care sînt afectați (și anume, fiecare) să acționeze împreună pentru a pedepsi sau pentru a împuternici pe cineva să pedepsească. Dar aceasta ar cere un aparat instituțional sau mod de a decide în interiorul stării naturale înseși. Și dacă specificăm aceasta ca drept al fiecăruia de a-și spune cuvîntul în stabilirea finală a pedepsei, acesta ar fi singurul drept de acest fel pe care l-ar avea oamenii în starea naturală; ceea ce ar rezulta

ar fi un drept solidar (dreptul de a stabili pedeapsa), mai degrabă decît unul individual. Se pare că nu putem înțelege clar cum ar funcționa în starea naturală dreptul de a pedepsi. Din discuția aceasta în legătură cu cine poate să ceară compensația și cine poate să pedepsească apare o altă perspectivă asupra problemei îndreptățirii unei asociații de protecție dominante.

Asociația de protecție dominantă este autorizată de un număr de oameni să acționeze în calitate de agent al lor pentru a obține compensația. Ea este îndreptățită să acționeze pentru ei, în timp ce o agenție mică este îndreptățită să acționeze pentru mai puțini oameni și un individ este îndreptățit să acționeze numai pentru el. În sensul unui număr mai mare de îndreptățiri individuale, dar la fel cu cele pe care le au și alții, agenția de protecție dominantă are o îndreptățire mai mare. Se poate spune mai mult, dat fiind caracterul obscur al felului în care funcționează drepturile de a pedepsi într-o stare naturală. *În măsura în care* este plauzibil că toți aceia care au o anumită pretenție în privința dreptului de a pedepsi trebuie să acționeze împreună, agenția dominantă se va considera ca fiind cea mai îndreptățită să aplice pedeapsa, din moment ce aproape toți o autorizează să acționeze în locul lor. În aplicarea pedepsei, ea înlocuiește și are drept de preemțiune asupra acțiunilor punitive exercitate de ceilalți, care sînt mai puțini. Orice individ care acționează va exclude acțiunile și îndreptățirile tuturor celorlalți; în timp ce foarte mulți oameni se vor simți îndreptățiți atunci cînd acționează agentul lor, agenția de protecție dominantă. Aceasta ar explica de ce credem că o agenție de protecție dominantă sau un stat are o anumită legitimitate specială. Avînd mai multe îndreptățiri să acționeze, este mai îndreptățită să acționeze. Dar nu este îndreptățită să fie agenția dominantă, după cum nimeni altcineva nu este.

Trebuie să semnalăm o altă sursă posibilă a concepției care obiectualizează legitimitatea exercitării puterii. În măsura în care indivizii consideră alegerea unei agenții de protecție ca pe un joc de coordonare, cu avantajele pe care le oferă convergența rapidă asupra aceleiași agenții, deși nu are prea mare importanță care anume, ei pot să considere că acea agenție asupra căreia s-a întîmplat să se fixeze este cea corespunzătoare sau potrivită pentru a-i cere protecție. Să luăm de exemplu un loc de întîlnire al adolescenților dintr-un cartier. Poate să nu conteze foarte mult unde este locul, atîta timp cît fiecare știe locul unde se vor aduna ceilalți, în funcție de faptul dacă alții merg acolo, dacă merg în general

undeva. Acel loc devine „locul în care se merge“ pentru a-i întîlni pe ceilalți. Nu numai că este mai probabil să nu reușești, dacă cauți în altă parte; dar ceilalți au un avantaj de pe urma convergenței tale asupra acelui loc și se bazează pe aceasta și, totodată în ceea ce te privește, beneficiezi de pe urma faptului că ei se adună acolo și te bazezi pe aceasta. Locul acela nu este îndreptățit să fie locul de întîlnire; dacă este un magazin, proprietarul lui nu este îndreptățit ca magazinul său să fie acela în care se adună oamenii. Nu înseamnă că indivizii trebuie să se întîlnească acolo. Este numai locul de întîlnire. În mod asemănător, ne-am putea închipui procesul prin care o anumită agenție de protecție devine acea agenție care te protejează. În măsura în care oamenii încearcă să-și coordoneze acțiunile și să conveargă în direcția unei agenții de protecție, care îi va avea pe toți drept clienți, procesul nu este, în acea măsură, pe de-a-ntregul unul de tipul mîinii invizibile. Și vor exista situații intermediare, în care unii îl vor socoti ca pe un joc de coordonare, iar alții, care uită de aceasta, reacționează pur și simplu la semnalele locale.[14]

Cînd numai o agenție exercită de fapt dreptul de a interzice altora folosirea procedurilor lor nesigure de impunere a justiției, aceasta face ca ea să fie un stat *de facto*. Motivația noastră pentru această prohibire se bazează pe ignoranță, incertitudine și necunoașterea oamenilor. În anumite situații, nu se știe dacă o anumită persoană a săvîrșit o anumită acțiune, iar procedurile pentru a stabili aceasta se deosebesc în ceea ce privește siguranța sau imparțialitatea. Ne putem întreba dacă într-o lume a cunoașterii și a informației factuale perfecte, oricine ar putea reclama în mod legitim dreptul (fără a pretinde că este singurul său posesor) de a interzice altcuiva să pedepsească un vinovat. Chiar în cazul existenței acordului factual, ar putea să existe dezacorduri în ceea ce privește cuantumul pedepsei care s-ar cuveni pentru o anumită acțiune și acțiunile ce ar merita să fie pedepsite. Am înaintat în această lucrare (pe cît a fost posibil) fără să examinez critic sau să insist asupra supoziției comune multor utopiști și teoreticieni anarhiști că există cîteva seturi de principii destul de evidente pentru a fi acceptate de către toți oamenii de bună credință, destul de precise pentru a fi un îndreptar neambiguu pentru situații particulare, destul de clare pentru ca toți să îndeplinească comandamentele lor și destul de complete pentru a răspunde tuturor problemelor care vor apărea de fapt. Să fi clădit argumentarea

favorabilă existenței statului pe respingerea unei astfel de supoziții ne-ar fi făcut să sperăm că progresul viitor al umanității (și al filozofiei morale) ar putea produce un astfel de acord; și, prin urmare, ar putea să submineze rațiunea de a fi a statului. Nu numai că ziua în care toți oamenii de bună credință vor adera la principiile libertariene pare să fie departe, dar aceste principii nu au fost complet formulate și nici nu există acum un set unic de principii acceptate de toți libertarienii. Să luăm, de exemplu, problema legitimității efective a dreptului de autor. Unii libertarieni argumentează că acest drept nu este legitim, dar pretind că efectul său poate fi obținut dacă autorii și editorii includ în contractul de vînzare a cărților o clauză care prohibește tipărirea neautorizată și apoi urmărește în justiție orice ediție pirat pentru încălcarea contractului; se pare că ei uită că unii oameni, uneori, pierd cărți, iar alții le găsesc. Alți libertarieni nu sînt de acord.[15] Același lucru pentru patente. Dacă indivizi care sînt atît de apropiați în ceea ce privește teoria generală pot să nu fie de acord asupra unui punct atît de important, atunci două agenții libertariene de protecție s-ar putea să ajungă la conflict din cauza lui. O agenție ar putea să încerce să impună o prohibire publicării unei anumite cărți de către cineva (deoarece violează dreptul de proprietate al autorului), sau asupra reproducerii unei anumite invenții pe care nu a făcut-o el în mod independent, cîtă vreme cealaltă agenție se opune acestei prohibiri, deoarece este o violare a drepturilor individuale. Dezacordurile asupra dreptului anume ce trebuie impus, argumentează neobosiții arhiști, oferă totuși un alt temei (în plus față de absența cunoașterii factuale) aparatului statului; după cum oferă un astfel de temei și nevoia de a schimba uneori conținutul a ceea ce trebuie impus. Oamenii care preferă pacea supravegherii impunerii punctului lor de vedere asupra dreptului se vor uni într-un *singur* stat. Dar desigur, dacă oamenii au realmente această preferință, atunci nici agențiile lor de protecție nu vor ajunge la confruntare.

CONSTRÎNGEREA PREVENTIVĂ

În fine, să vedem cum este legată problema „detenției preventive“ sau a „constrîngerii preventive“ de principiul compensației (Capitolul 4) și discuția noastră din Capitolul 5 despre protecția mai extinsă care, pentru a fi oferită oamenilor este nevoie de statul

ultraminimal, chiar pentru aceia care nu plătesc. Noțiunea trebuie lărgită pentru a include toate restricțiile impuse indivizilor, pentru a micșora riscul ca *ei* să violeze drepturile altora; să numim această noțiune lărgită „constrîngere preventivă". Aceasta ar conține cerințe ca unii indivizi să se prezinte săptămînal în fața unei autorități (ca și cum ar fi eliberați din închisoare pe cuvînt de onoare), interdicția impusă unor indivizi de a fi în anumite locuri, la anumite ore, legile privind regimul armelor ș.a.m.d. (dar nu legi care interzic publicarea planurilor sistemelor de alarmă ale băncilor). Detenție preventivă înseamnă să închizi pe cineva, nu pentru că a comis o crimă, ci pentru că probabilitatea ca el s-o comită este semnificativ mai mare decît normalul. (Crimele sale anterioare pot să fie o parte a informației pe baza căreia sînt făcute predicțiile.)

Dacă astfel de constrîngeri preventive sînt nedrepte, ele nu sînt din cauză că prohibesc înainte de a se fi produs activități care, deși apreciate ca periculoase, pot să se dovedească a fi inofensive. Căci un sistem legal executoriu *care include prohibiri aplicării private a justiției* se bazează el însuși pe considerații preventive.[16] Nu se poate pretinde că astfel de considerații, subiacente existenței *tuturor* sistemelor legale care prohibesc justiția de autoajutorare, sînt incompatibile cu existența unui sistem legal drept; nu, în orice caz, dacă dorim să susținem că poate să existe un sistem legal drept. Există oare temeiuri pentru a condamna constrîngerile preventive ca fiind nedrepte, temeiuri care nu se aplică la fel de puternic și prohibirilor puse justiției private, care stau la baza existenței fiecărui sistem legal al statului? Nu știu dacă constrîngerile preventive *pot* să fie distinse, pe baza criteriului dreptății, de alte prohibiri similare impuse cu scopul de a reduce pericolul și care sînt fundamentale pentru sistemele juridice. Poate că ne este de ajutor discuția noastră anterioară, din acest capitol, asupra principiilor care fac o deosebire între acțiunile sau procesele în care nu se mai adoptă nici o altă decizie de comitere a unui delict și procesele în care delictul apare, numai dacă un individ se decide mai tîrziu să-l comită. În măsura în care unii oameni sînt considerați incapabili de a lua o decizie în viitor și sînt văzuți numai ca mecanisme programate acum să comită și care vor comite (sau pot să comită) delicte (sau în măsura în care sînt socotiți *incapabili* să se decidă să nu comită delicte?), constrîngerea preventivă probabil că va părea legitimă. Dat fiind că

dezavantajele sînt compensate (vezi mai jos), constrîngerea preventivă va fi permisă în virtutea acelorași considerații care se află la baza existenței unui sistem juridic. (Deși alte considerații pot să ducă la eliminarea ei.) Dar dacă răul (de care ne temem), care poate fi comis realmente de către cineva, depinde de decizii, pe care nu le-a luat încă, cu privire la ce anume este rău, atunci principiile anterioare vor elimina detenția sau constrîngerea preventive ca fiind nelegitime și nepermise.*

Chiar dacă constrîngerea preventivă nu poate fi deosebită, pe temeiuri juridice, de prohibirile similare care stau la baza sistemelor juridice și chiar dacă riscul pericolului este destul de semnificativ pentru a face ca prin intermediul prohibirii intervenția să fie permisă, totuși, aceia care prohibesc pentru a obține mai multă securitate pentru ei înșiși *trebuie să-i compenseze* pe cei cărora le sînt impuse prohibirile (care s-ar putea foarte bine să nu prejudicieze, de fapt, pe nimeni), pentru a compensa dezavantajele care le sînt impuse prin prohibiri. Aceasta decurge din și este cerută de principiul compensației din Capitolul 4. În cazul prohibirilor și al cerințelor nesemnificative, astfel de compensații ar putea să fie ușor de oferit (și poate că trebuie oferite în asemenea cazuri chiar atunci cînd ele nu constituie un *dezavantaj*). Alte măsuri, inclusiv restricții de circulație impuse unor persoane și anumite restricții în privința activităților lor, ar cere o compensație substanțială. Va fi aproape imposibil pentru societate să ofere compensație pentru dezavantajele impuse cuiva care este încarcerat în virtutea unei constrîngeri preventive. Poate numai amenajînd un spațiu agreabil pentru astfel de persoane — despre care s-a făcut predicția că sînt foarte periculoase — și care, deși îngrădit și păzit, este dotat cu hoteluri, locuri de recreere ș.a.m.d., poate fi satisfăcută această cerință a compensării pentru dezavantajele impuse. (Potrivit discuției noastre anterioare, s-ar putea admite ca acestor persoane să li se perceapă o taxă care să nu fie mai mare decît ceea ce cheltuiesc ele în mod normal pentru chirie și mîncare. Dar nu ar fi permis să se procedeze așa dacă acea persoană nu ar putea continua să realizeze un venit comparabil cu venitul său din

---

* Este acest lucru valabil chiar dacă cel care impune constrîngerea plătește o compensație *deplină*, plasîndu-l pe cel supus constrîngerii pe o curbă de indiferență cel puțin tot atît de înaltă ca aceea pe care ar fi ocupat-o, în loc să-l compenseze doar pentru *dezavantajele* impuse?

libertate, pentru că această taxă i-ar epuiza toate resursele financiare.) Un astfel de centru de detenție ar trebui să fie un loc agreabil; dacă mulți indivizi încearcă să fie trimiși acolo, putem conchide că a fost făcut mai mult decît suficient de plăcut pentru a compensa dezavantajele interzicerii de a trăi în societate.* Nu discut aici detaliile unui astfel de plan, dificultățile teoretice (de exemplu, prin îndepărtarea din societate, unii ar fi mai dezavantajați decît alții) și posibilele obiecții morale (de exemplu, sînt violate drepturile cuiva atunci cînd stă laolaltă cu toți ceilalți indivizi periculoși? Poate confortul sporit să compenseze pericolul sporit ?). Menționez aceste agreabile centre de detenție *nu* pentru a le susține, ci pentru a arăta genul de lucruri la care trebuie să se gîndească aceia care propun detenția preventivă și să fie dispuși să le sprijine *și să plătească pentru ele*. Faptul că societatea trebuie să compenseze persoanele pe care le constrînge preventiv, pentru dezavantajele pe care le impune acestora, în acele cazuri (*dacă există vreunul*) în care poate în mod legitim să le constrîngă în felul acesta, ar acționa probabil ca un control serios asupra impunerii de către societate a unor astfel de constrîngeri. Putem dezaproba imediat orice plan de constrîngeri preventive care nu include clauze pentru un cuantum adecvat al unei astfel de compensații. Dacă aceste considerații sînt puse laolaltă cu acelea din paragraful anterior, ele lasă puțin loc, dacă lasă loc în general, pentru constrîngerea preventivă legitimă.

O scurtă discuție pe marginea unor obiecții aduse acestei concepții despre constrîngerea preventivă ne va da posibilitatea să reluăm considerații făcute mai înainte în alte contexte. Ne putem întreba dacă s-ar putea ca vreodată să li se permită unora să-i constrîngă preventiv pe alții, chiar dacă îi compensează pentru dezavantajele impuse. În locul unui sistem de constrîngere preventivă, de ce nu li s-ar impune celor care doresc ca alții să fie

---

* Deoarece este nevoie să fie compensate numai dezavantajele, poate că ar fi suficient să dispunem de ceva mai puțin decît un loc pe care l-ar alege oamenii. Totuși, fiind vorba de o schimbare atît de severă cum este detenția, va fi dificil să estimăm mărimea dezavantajelor. Dacă a fi dezavantajat înseamnă a fi restricționat, prin comparație cu alții, în ceea ce privește anumite activități, o restricție la fel de severă ca detenția probabil că va necesita o compensație *deplină* pentru impunerea unor dezavantaje. Poate că numai atunci cînd un loc îi ademenește pe unii vom putea socoti că acesta îi compensează pe toți pentru dezavantajele lor.

constrînși preventiv să-i angajeze (să-i plătească) pentru a suferi constrîngerile? Deoarece acest schimb ar satisface prima condiție necesară pentru un schimb „neproductiv" (vezi Capitolul 4) și deoarece ceea ce cîștigă una dintre părți (care nu este într-o situație mai bună ca rezultat al schimbului decît dacă cealaltă parte nu ar fi avut de-a face deloc cu ea) este numai o probabilitate mai scăzută de a suferi ceea ce ar fi o încălcare prohibită a graniței, dacă este comisă în mod intenționat, argumentele noastre anterioare pentru determinarea pe piață a împărțirii avantajelor reciproce ale schimbului nu se aplică. În loc de asta, avem aici un candidat pentru prohibire cu compensare; mai tare (potrivit discuției noastre din Capitolul 4), pentru prohibire cu compensație numai pentru dezavantajele impuse. În al doilea rînd, în multe situații de constrîngere preventivă, „produsul" (și anume, faptul că *el* este constrîns) poate fi furnizat numai de către acea parte. Nu există și nu ar putea exista o altă persoană, un concurent, care ar putea să-ți vîndă *aceasta*, dacă prețul primei persoane ar fi prea mare. Este greu de văzut de ce în *aceste* cazuri *de schimb neproductiv* (cel puțin prin intermediul primei condiții necesare), fixarea monopolistă a prețului trebuie considerată drept modelul potrivit pentru distribuirea beneficiilor. Dacă, totuși, țelul unui program al constrîngerii preventive este să aducă probabilitatea totală a pericolului pentru alții sub un anumit prag, mai degrabă decît să constrîngă pe fiecare persoană periculoasă care are mai mult decît o contribuție minimală fixă la acest pericol total, atunci aceasta s-ar putea realiza fără ca toți să fie constrînși. Dacă destul de mulți ar fi angajați, pericolul total pe care îl reprezintă ceilalți ar coborî sub prag. În astfel de situații, candidații la constrîngerea preventivă ar avea un motiv să concureze între ei pentru preț, deoarece ar ocupa o poziție ceva mai puțin dominantă pe piață.

Chiar dacă nu este nevoie ca aceia care impun constrîngerea să ajungă la un acord bilateral voluntar cu aceia pe care îi constrîng, de ce să nu li se ceară ca măcar să nu îi miște pe o curbă de indiferență mai joasă? De ce se cere numai ca o compensație să fie plătită pentru *dezavantajele* impuse? Am putea concepe compensația pentru dezavantaje ca pe un compromis pentru că nu ne puteam hotărî între două poziții atractive, dar incompatibile: (1) nici o plată, pentru că persoanele periculoase pot fi supuse constrîngerilor și, prin urmare, există un drept de a le constrînge; (2) compensație integrală, pentru că persoana ar putea trăi nesupusă

constrîngerilor fără să prejudicieze, de fapt, pe nimeni și, deci, nu există nici un drept să fie constrînsă. Dar prohibirea cu compensație pentru dezavantaje nu este un compromis de tipul „împărțirea diferenței" între două poziții alternative la fel de atrăgătoare, dintre care una este corectă, dar nu știm care. Mai degrabă, mi se pare că poziția corectă este aceea care se potrivește rezultantei vectoriale (morale) a considerațiilor cu pondere opusă, fiecare trebuind să fie luată în considerație într-un anumit fel.*

Aceasta încheie luarea în considerație, în acest capitol, a obiecțiilor față de argumentul nostru care a condus la statul minimal, ca și aplicarea la alte probleme a principiilor dezvoltate în acest argument. După ce am ajuns de la anarhie la statul minimal, următoarea sarcină importantă pe care ne-o asumăm este să stabilim că nu putem merge mai departe.

---

* Ce se întîmplă dacă societatea este prea săracă pentru a-i compensa pe aceia care, nesupuși constrîngerilor, ar fi foarte periculoși? Nu poate oare o comunitate agrară să impună oricui constrîngeri preventive? Da, poate, dar numai dacă cei care impun constrîngerile renunță la ceva care este suficient pentru a compensa, în așa fel încît să facă echivalente pozițiile lor slăbite (slăbite de faptul că renunță la bunuri pe care le dau la fondul comun pentru compensație) și pozițiile (cu compensație) ale acelora supuși constrîngerilor. Cei supuși constrîngerilor sînt, totuși, întrucîtva dezavantajați, dar nu mai mult decît oricine altcineva. O societate este prea *săracă* pentru a recurge la o constrîngere preventivă, dacă aceia care impun constrîngerile *nu pot* să-i compenseze pe aceia care sînt constrînși pentru dezavantajele ce le sînt impuse, fără ca ei înșiși să se mute într-o poziție dezavantajoasă; adică, fără ca ei înșiși să se mute într-o poziție care ar fi fost dezavantajoasă dacă numai *unele* persoane ar fi fost mutate în ea. Societățile sărace trebuie să dea compensații pentru dezavantaje pînă cînd pozițiile acelora care sînt constrînși și ale acelora care nu sînt constrînși devin echivalente. Aici, conceptului de „echivalență" i se pot da diferite interpretări: producere de dezavantaje egale în poziția absolută (interpretare care pare să fie nerezonabil de tare, dacă avem în vedere faptul că unii dintre aceia care nu sînt supuși constrîngerilor pot să pornească dintr-o poziție destul de înaltă); micșorare cu intervale egale; micșorare cu același procentaj, stabilit în funcție de o linie de bază. Clarificarea acestor chestiuni complicate ar cere examinarea lor cu mult dincolo de importanța lor marginală pentru preocupările noastre de bază din această carte. Deoarece Alan Dershowitz îmi semnalează că analiza din volumul al doilea al lucrării sale în curs de apariție asupra considerațiilor preventive în domeniul legal este comparabilă cu părți ale discuției noastre din aceste pagini, putem sugera cititorului să caute acolo alte considerații în legătură cu aceste probleme.

PARTEA A II-A

Dincolo de statul minimal?

CAPITOLUL 7

Dreptatea distributivă

Statul minimal este statul cu cele mai extinse atribuții care poate fi justificat. Orice stat cu atribuții mai extinse violează drepturile oamenilor. Totuși, au fost mulți aceia care au pus în discuție temeiurile care vizează justificarea unui stat cu atribuții mai extinse. Este imposibil ca în limitele acestei cărți să examinăm toate aceste temeiuri. Așadar, mă voi concentra asupra acelora care sînt recunoscute în mod general ca fiind cele mai pregnante și mai influente, pentru a vedea exact unde eșuează. În acest capitol examinăm afirmația că un stat cu atribuții mai extinse este justificat, pentru că este necesar (sau este cel mai bun instrument) pentru a înfăptui dreptatea distributivă; în capitolul următor ne vom ocupa de alte afirmații.

Termenul „dreptate distributivă" nu este unul neutru. Auzind termenul „distribuire", mulți oameni presupun că un lucru sau un mecanism folosește un principiu sau criteriu pentru a împărți o cantitate de lucruri. În acest proces de distribuire a părților se poate să se fi strecurat o greșeală. Deci, este o chestiune deschisă, cel puțin, dacă trebuie să aibă loc o *re*distribuire; dacă trebuie să facem din nou ceea ce s-a făcut deja o dată, deși prost. Totuși, nu sîntem în situația copiilor cărora cineva care le-a dat mai întîi niște bucăți de plăcintă tăiate la nimereală pe care apoi le ajustează. Nu există nici o distribuire *centrală*, nici o persoană sau grup îndreptățite să controleze toate resursele, care să decidă împreună împărțirea parcimonioasă. Ceea ce primește fiecare, primește de la alții care îi dau ceva în schimbul a altceva, sau ca pe un dar. Într-o societate liberă, diverşi indivizi controlează diferite resurse şi proprietăți noi apar din schimburile voluntare şi din acțiunile lor. Nu există o distribuire sau distribuire a părților unui întreg, după cum nu există o distribuire a soților într-o societate în care oamenii aleg cu cine să se căsătorească. Rezultatul total este produsul

multor decizii individuale pe care sînt îndreptățiți să le ia diferiți indivizi angrenați în proces. Este adevărat că unele folosiri ale termenului „distribuire" nu implică existența unei distribuiri anterioare care să fie corect evaluată pe baza unui criteriu (de exemplu, „distribuirea probabilistă"); cu toate acestea, în pofida titlului acestui capitol, ar fi cel mai bine să folosim o terminologie în mod evident neutră. Vom vorbi despre proprietățile sau posesiunile oamenilor; un principiu al dreptății referitor la acestea descrie (o parte a) ceea ce ne spune (cere) dreptul în legătură cu proprietățile. Voi formula mai întîi ceea ce consider că este concepția corectă despre dreptate în privința proprietăților și apoi mă voi întoarce la discutarea unor concepții alternative.[1]

SECȚIUNEA I

TEORIA ÎNDREPTĂȚIRII

Tema dreptății cu referire la proprietate constă în trei mari probleme. Prima este *achiziția inițială a proprietăților*, aproprierea lucrurilor pe care nu le avem. Aceasta include modalitatea în care lucruri pe care nu le posedăm pot intra în posesia noastră, procesul sau procesele prin care lucruri pe care nu le posedăm pot intra în posesia noastră, lucrurile care pot ajunge în posesia noastră prin intermediul acestor procese, măsura în care ceva ajunge să intre în posesia noastră grație unui anumit proces ș.a.m.d. Ne vom referi la adevărul complex legat de această problemă, fără să-l formulăm aici, ca la acel principiu al dreptății în achiziție. A doua problemă privește *transferul proprietăților* de la un individ la altul. Prin ce procese poate o persoană să transfere proprietăți altei persoane? Cum poate dobîndi o persoană o proprietate de la o alta care o deține? În cadrul acestei teme își află locul o abordare generală a schimbului voluntar și a cadoului și (pe de altă parte) a fraudei, ca și o trimitere la detaliile convenționale particulare fixate într-o societate dată. Vom numi adevărul complex referitor la această temă (cu variabile pentru detalii convenționale), principiul dreptății în transfer. (Și vom presupune că include, de asemenea, principii care guvernează felul în care o persoană poate să se autodeposedeze de o proprietate, trecînd-o într-o stare de nonposesiune.)

Dacă lumea ar fi pe deplin dreaptă, următoarea definiție inductivă ar acoperi complet tema dreptății cu referire la proprietăți.

1. Un individ care dobîndește o proprietate conform principiului dreptății în achiziție este îndreptățit la acea proprietate.
2. Un individ care dobîndește o proprietate conform principiului dreptății în transfer, de la altcineva îndreptățit la acea proprietate, este îndreptățit la acea proprietate.
3. Nimeni nu este îndreptățit la o proprietate decît prin aplicări (repetate) ale lui 1 și 2.

Principiul complet al dreptății distributive ar spune pur și simplu că o distribuire este dreaptă dacă fiecare este îndreptățit la proprietățile pe care le posedă în acea distribuire.

O distribuire este dreaptă, dacă provine dintr-o altă distribuire dreaptă prin mijloace legitime. Mijloacele legitime ale trecerii de la o distribuire la alta sînt specificate de principiul dreptății în transfer. Primele „treceri" legitime sînt specificate de principiul dreptății în achiziție.* Ceea ce rezultă dintr-o situație dreaptă prin procedee drepte este el însuși drept. Mijloacele de schimb specificate de principiul dreptății în transfer conservă dreptatea. Așa cum regulile corecte de inferență conservă adevărul și orice concluzie dedusă prin aplicarea repetată a unor astfel de reguli numai din premise adevărate este ea însăși adevărată, tot așa mijloacele de tranziție de la o situație la alta, specificate de principiul dreptății în transfer, conservă dreptatea și orice situație care se produce de fapt, pe baza tranzițiilor repetate corespunzător principiului, dintr-o situație dreaptă este ea însăși dreaptă. Analogia dintre transformările care conservă dreptatea și transformările care conservă adevărul ne lămurește unde anume eșuează ea și unde anume se menține. Faptul că o concluzie ar fi putut fi dedusă prin mijloace care conservă adevărul din premise care sînt adevărate este suficient pentru a arăta adevărul ei. Faptul că dintr-o situație dreaptă *ar fi putut* să se producă o situație prin mijloace care conservă dreptatea *nu* este suficient pentru a arăta dreptatea situației

---

* Aplicații ale principiului dreptății în achiziție pot să apară, de asemenea, ca parte a trecerii de la o distribuire la alta. Poți să găsești un lucru neposedat acum și să ți-l apropriezi. De asemenea, trebuie să înțelegem că sînt incluse și achizițiile atunci cînd, pentru a simplifica, vorbesc numai de tranziții prin transferuri.

produse. Faptul că victimele unui furt *ar fi putut* să-i dea hoțului lucrurile de bună voie, să i le dăruiască, nu-l îndreptățește pe hoț la aceste cîștiguri ilicite. Dreptatea în ceea ce privește proprietatea are un caracter istoric; ea depinde de ceea ce s-a întîmplat de fapt. Ne vom întoarce la aceasta mai tîrziu.

Nu toate situațiile reale sînt generate în concordanță cu cele două principii ale dreptății cu privire la proprietăți: principiul dreptății în achiziție și principiul dreptății în transfer. Unii oameni fură de la alții, sau îi înșală, sau îi înrobesc, însușindu-și produsul lor și împiedicîndu-i să trăiască așa cum vor, sau îi exclud cu forța pe ceilalți de la concurență în domeniul schimbului. Nici unul dintre acestea nu este un mod permis de trecere de la o situație la alta. Și unii indivizi dobîndesc proprietăți prin mijloace neconsfințite de principiul dreptății în achiziție. Existența nedreptății în trecut (violări anterioare ale primelor două principii ale dreptății în ceea ce privește proprietățile) ridică cea de-a treia mare problemă a dreptății: corectarea nedreptății în privința proprietăților. Dacă nedreptatea trecută a produs pe diferite căi deținerea actuală a proprietăților, unele căi ușor de identificat, iar altele nu, ce trebuie făcut acum, dacă trebuie făcut ceva, pentru a corecta asemenea nedreptăți? Ce obligații au cei care au comis nedreptăți față de aceia a căror situație este mai proastă decît ar fi fost, dacă acestea nu ar fi fost făcute? Sau, decît ar fi fost, dacă s-ar fi plătit prompt o compensație? Cum se schimbă lucrurile, dacă în general vorbind se schimbă, dacă beneficiarii și perdanții nu sînt partea direct angajată în actul de nedreptate, ci, de exemplu, descendenții lor? Se comite o nedreptate față de cineva a cărui proprietate se bazează pe o nedreptate necorectată? Cît de departe în trecut trebuie să mergem cu ștergerea cu buretele a nedreptăților? Ce le este permis victimelor nedreptății să facă pentru a corecta nedreptățile care li s-au făcut, inclusiv multele nedreptăți comise de către aceia care acționează prin intermediul guvernului lor? Nu cunosc o abordare detaliată sau complexă din punct de vedere teoretic a unor astfel de chestiuni.[2] Idealizînd mult, să presupunem că cercetarea teoretică va produce un principiu al rectificării. Acest principiu folosește informația istorică în legătură cu situații anterioare și nedreptăți comise în aceste situații (după cum sînt definite de primele două principii ale dreptății și de drepturile împotriva imixtiunii) și informația despre cursul real al evenimentelor generate de aceste nedreptăți, pînă în prezent și pe această bază

produce o descriere a (sau descrieri ale) deținerii proprietăților în societate. Principiul rectificării probabil că se va folosi de cea mai bună evaluare a informației contrafactuale despre ceea ce s-ar fi întîmplat (sau o distribuire probabilistă referitoare la ceea ce s-ar fi putut petrece, folosind valoarea așteptată), dacă nu s-ar fi comis acea nedreptate. Dacă descrierea reală a deținerii proprietăților se dovedește a nu fi una dintre descrierile produse de către principiu, atunci trebuie să fie înfăptuită una dintre descrieri.*

Liniile generale ale teoriei dreptății în privința deținerii proprietăților sînt acelea că posesiunea unor bunuri de către un individ este dreaptă, dacă acesta este îndreptățit la ele de către principiile dreptății în achiziție și transfer, sau de către principiul rectificării nedreptății (așa cum este specificat de către primele două principii). Dacă deținerea de proprietăți de către fiecare este dreaptă, atunci mulțimea (distribuirea) totală a proprietăților este dreaptă. Pentru a schimba aceste repere generale într-o teorie specifică, ar trebui să specificăm detaliile fiecăruia dintre cele trei principii ale dreptății cu privire la proprietăți: principiul achiziției proprietăților, principiul transferului proprietăților și principiul rectificării încălcărilor primelor două principii. Nu voi încerca să mă achit de această sarcină aici. (Principiul lui Locke al dreptății în achiziție este discutat mai jos.)

PRINCIPII ISTORICE ȘI PRINCIPII ALE REZULTATULUI FINAL

Liniile generale ale teoriei îndreptățirii ne lămuresc în privința naturii și a defectelor altor concepții despre dreptatea distributivă. Teoria dreptății ca îndreptățire în procesul distribuirii este *istorică*; distribuirea este dreaptă în funcție de felul în care s-a produs. Prin

---

* Dacă principiul rectificării încălcărilor primelor două principii produce mai mult decît o singură descriere a deținerii proprietăților, atunci trebuie să decidem care dintre ele să fie înfăptuită. Poate că genul de considerații despre dreptatea distributivă și egalitate împotriva cărora argumentez joacă un rol legitim în *această* alegere subsidiară. De asemenea, astfel de considerații pot să-și găsească locul atunci cînd decidem în legătură cu problema caracteristicilor arbitrare pe care le va încorpora un statut, atunci cînd astfel de caracteristici sînt inevitabile pentru că alte considerații nu specifică o linie precisă; totuși trebuie trasată o linie.

contrast, *principiile momentului curent* (current time-slice principles) ale dreptății susțin că o distribuire este dreaptă în funcție de felul în care sînt distribuite lucrurile (cine ce are) corespunzător unor principii *structurale* ale distribuirii drepte. Un utilitarist care evaluează două distribuiri oarecare, examinînd care are o utilitate mai mare și, în cazul în care sînt egale, aplică un criteriu de egalitate stabilit pentru a alege distribuirea mai echitabilă, susține un principiu al momentului curent al dreptății. Tot așa cum ar susține și acela care ar avea un program stabilit al tranzacțiilor între cantitatea de fericire și cantitatea de egalitate. Potrivit principiului momentului curent, tot ceea ce trebuie luat în considerare atunci cînd se evaluează caracterul drept al unei distribuiri, este cu ce se alege fiecare de pe urma acelei distribuiri; cînd se compară două distribuiri oarecare este nevoie să ne uităm numai la matricea care prezintă distribuirile. Un principiu al dreptății nu este nevoie să conțină nici o altă informație. Faptul că două distribuiri structural identice sînt la fel de drepte este o consecință a unor astfel de principii ale dreptății. (Două distribuiri sînt identice structural, dacă prezintă același profil, dar poate că intrările din matrice sînt ocupate de către diferiți indivizi. Faptul că eu am zece și tu ai cinci și că eu am cinci și tu ai zece, reprezintă distribuiri identice structural.) Economia asistențială este teoria principiilor momentului curent ale dreptății. Subiectul este conceput ca operînd asupra matricelor care reprezintă numai informațiile curente despre distribuire. Aceasta, ca și unele dintre condițiile obișnuite (de exemplu, alegerea distribuirii este invariantă față de reetichetarea coloanelor), garantează că economia asistențială va fi o teorie a momentului curent, cu toate inadecvările ei.

Majoritatea oamenilor nu acceptă că principiile momentului curent spun tot ceea ce poate fi spus despre ceea ce este distribuit. Ei consideră că atunci cînd evaluăm caracterul drept al unei situații este relevant să luăm în considerație nu numai distribuirea încorporată în acea situație, ci și felul în care s-a produs distribuirea. Dacă unii oameni stau în închisoare pentru omucidere sau crime de război, nu spunem că pentru a evalua caracterul drept al distribuirii în societate trebuie să ne uităm numai la ceea ce are cutare și cutare individ în momentul curent. Considerăm că este relevant să ne întrebăm dacă cineva a făcut ceva ca să *merite* să fie pedepsit, să merite să aibă o parte mai mică. Majoritatea va fi de acord

în ceea ce privește relevanța altor informații despre pedepse și amenzi. Să luăm în considerare și lucrurile pe care ni le dorim. O concepție socialistă tradițională socotește că muncitorii sînt îndreptățiți la produsul și la toate roadele muncii lor; ei le-au cîștigat; o distribuire este nedreaptă, dacă nu dă muncitorilor acel ceva la care ei sînt îndreptățiți. Astfel de îndreptățiri se bizuie pe o istorie trecută. Nici un socialist care împărtășește această concepție nu va considera că e suficient să se spună că întrucît distribuirea actuală *A* se întîmplă să coincidă structural cu o distribuire *D* pe care-o dorește el, așadar *A* nu este mai puțin dreaptă decît *D*; se deosebește numai prin aceea că proprietarii „paraziți" ai capitalului primesc în *A* ceea ce muncitorii sînt îndreptățiți în *D*, iar muncitorii primesc în *A* ceea ce proprietarii sînt îndreptățiți în *D*, și anume foarte puțin. Acest socialist susține pe bună dreptate, după părerea mea, noțiunile de cîștig, producție, îndreptățire, merit ș.a.m.d. și respinge principiile momentului curent care iau în considerare numai structura mulțimii proprietăților rezultante. (Mulțimea proprietăților rezultante din ce anume? Nu este neplauzibil că felul în care sînt produse proprietățile și felul cum iau naștere nu au nici un efect asupra felului în care trebuie împărțite ele?) Greșeala sa rezidă în concepția pe care o are despre felurile de îndreptățiri care apar din diferite procese de producție.

Interpretăm prea îngust poziția pe care o discutăm dacă vorbim de principiile momentului *curent*. Nu se schimbă nimic, dacă principiile structurale acționează asupra unui șir temporal de profile de momente curente și dacă, de exemplu, dau cuiva mai mult acum pentru a echilibra mai puținul pe care-l avusese mai înainte. Un utilitarist, sau un egalitarist, sau orice mixtură a celor doi, va moșteni cu timpul dificultățile companionilor săi mai miopi. Pe el nu îl ajută faptul că *unele* dintre informațiile pe care alții le consideră relevante în evaluarea unei distribuiri sînt reflectate, în mod nerecuperabil, în matricele trecute. De acum înainte, ne vom referi la astfel de principii anistorice ale dreptății distributive, care includ principiile momentului curent, ca la *principii ale rezultatului final* sau *principii ale stării finale*.

În contrast cu principiile rezultatului final ale dreptății, *principiile istorice* ale dreptății susțin că împrejurările sau acțiunile trecute ale oamenilor pot să creeze îndreptățiri diferite sau merite diferite cu privire la lucruri. O nedreptate poate fi comisă prin trecerea de la o distribuire la o alta identică structural, pentru că

cea de-a doua, care este la fel în ceea ce privește profilul, poate să violeze îndreptățirile sau meritele oamenilor; este posibil să nu corespundă istoriei reale.

STRUCTURAREA

Principiile dreptății ca îndreptățire la proprietăți, pe care le-am schițat mai înainte, sînt principii istorice ale dreptății. Pentru a înțelege mai bine caracterul lor precis, le vom deosebi de o altă subclasă a principiilor istorice. Să luăm ca exemplu principiul distribuirii corespunzător meritului moral. Acest principiu cere ca tot ceea ce se distribuie să varieze direct cu meritul moral; nimeni nu trebuie să aibă o parte mai mare decît cineva care are un merit moral mai mare. (Dacă meritul moral ar putea fi nu numai ordonat, ci și măsurat pe un interval sau pe o scală, atunci ar putea fi formulate principii mai puternice.) Sau să luăm în considerație principiul care rezultă dacă în principiul anterior în loc de „merit moral" punem „util pentru societate". Sau în loc de „distribuit potrivit meritului moral", sau „distribuit potrivit utilității sociale", am putea pune „distribuit potrivit cu suma ponderată a meritului moral, utilității sociale și a trebuințelor", cu ponderi egale pentru diferitele dimensiuni. Să numim un principiu al distribuirii *structurat*, dacă stabilește că o distribuire urmează să varieze împreună cu o dimensiune naturală, cu o sumă ponderată de dimensiuni naturale, sau cu o ordonare lexicografică a dimensiunilor naturale. Și să spunem că o distribuire este structurată, dacă este în concordanță cu un principiu structurat. (Vorbesc de dimensiuni naturale fără să am un criteriu general pentru ele, deoarece pentru orice mulțime de proprietăți unele dimensiuni artificiale pot fi inventate pentru a varia o dată cu distribuirea mulțimii.) Principiul distribuirii corespunzător meritului moral este un principiu istoric structurat, care specifică o distribuire structurată. „Distribuit în funcție de *I.Q.*" este un principiu structurat care se bizuie pe informații care nu apar în matricele distribuirii. Nu este istoric, totuși, pentru că nu se bazează pe nici o acțiune trecută care creează îndreptățiri diferite pentru evaluarea unei distribuiri; cere numai matrice de distribuire ale căror coloane sînt etichetate prin scoruri de *I.Q.* Distribuirea într-o societate, totuși, poate fi alcătuită

din astfel de distribuiri structurate simple, fără ca ea însăşi să fie structurată simplu. Diferite sectoare pot pune în funcţiune diferite structuri, sau o combinaţie de structuri poate să funcţioneze în diferite proporţii într-o societate. O distribuire alcătuită în felul acesta, dintr-un număr mic de distribuiri structurate, o vom numi, de asemenea, „structurată". Şi extindem folosirea termenului „structură" în aşa fel încît să includă planurile generale rezultate din combinarea principiilor stării finale.

Aproape fiecare principiu al dreptăţii distributive care a fost propus este un principiu structurat: fiecăruia după meritul său moral, sau trebuinţe, sau produs marginal, sau cît de mult se străduieşte, sau suma ponderată a renunţărilor ş.a.m.d. Principiul îndreptăţirii pe care l-am schiţat *nu* este structurat.* Nu există o singură dimensiune naturală, sau sumă ponderată, sau combinaţie a unui număr mic de dimensiuni naturale care să producă distribuiri în concordanţă cu principiul îndreptăţirii. Mulţimea de proprietăţi deţinute care rezultă atunci cînd unii primesc produsele lor marginale, alţii cîştigă la jocuri de noroc, alţii primesc o parte din venitul soţului sau al soţiei, alţii primesc cadouri de la fundaţii, alţii primesc dobînzi la împrumut, alţii primesc cadouri de la admiratori, alţii au cîştiguri din investiţii, alţii obţin ei înşişi cea mai mare parte din ceea ce au, alţii găsesc lucruri ş.a.m.d., nu va fi structurată. Vor exista unele structuri în această mulţime; o parte semnificativă a felului în care variază proprietăţile deţinute va fi explicată prin variabile-structurate. Dacă pe o durată mai mare mai

---

* Am putea încerca să înghesuim o concepţie structurată a dreptăţii distributive în concepţia îndreptăţirii, formulînd un „principiu obligatoriu al transferului", care ar conduce la acea structură. De exemplu, principiul că dacă cineva are mai mult decît venitul mediu, trebuie să transfere tot ceea ce deţine peste medie persoanelor aflate sub medie, în aşa fel încît să le aducă la medie (dar nu peste medie). Putem formula un criteriu pentru un „principiu al transferului" pentru a elimina astfel de transferuri obligatorii, sau putem spune că nici un principiu corect al transferului, nici un principiu al transferului într-o societate liberă nu va fi de felul acesta. Prima cale este probabil mai bună, deşi a doua este şi ea adevărată.

Sau am putea face în aşa fel încît concepţia îndreptăţirii să instanţieze o structură, folosind intrări în matrice care exprimă puterea relativă a îndreptăţirilor unei persoane, măsurată de o funcţie reală. Dar chiar dacă limitarea la dimensiunile naturale nu ar exclude această funcţie, concepţia care ar rezulta *nu* ar capta sistemul de îndreptăţiri la lucrurile *particulare*.

mulți oameni se decid să transfere altora unele dintre îndreptățirile lor numai în schimbul a altceva, atunci o mare parte din ceea ce dețin va varia în funcție de ceea ce consideră ei că au vrut aceia. Mai multe amănunte sînt oferite de teoria productivității marginale. Dar nu este cel mai bine să concepem în acest fel cadourile făcute rudelor, donațiile caritabile, testamentele în favoarea copiilor și altele. Ignorînd caracterul structurat al acestora să presupunem pentru moment că o distribuire la care s-a ajuns de fapt pe baza funcționării principiului îndreptățirii este aleatorie față de orice structură. Deși mulțimea de proprietăți care rezultă va fi nestructurată, nu va fi incomprehensibilă, pentru că poate fi văzută ca apărînd din funcționarea unui număr mic de principii. Aceste principii specifică felul în care poate să apară o distribuire inițială (principiul achiziției proprietăților) și felul în care unele distribuiri pot fi transformate în altele (principiul transferării proprietăților). Procesul care generează mulțimea de proprietăți va fi inteligibil, deși mulțimea proprietăților, care rezultă din acest proces, va fi nestructurată.

Scrierile lui F. A. Hayek se concentrează mai puțin decît se obișnuiește asupra a ceea ce necesită dreptatea distributivă structurantă. Hayek argumentează că nu putem ști destul despre situația fiecărei persoane pentru a distribui fiecăreia potrivit meritului său moral (dar ar fi drept să facem așa ceva dacă am avea într-adevăr această cunoaștere?); și el spune mai departe, „obiecția noastră vizează toate încercările de a imprima societății o structură deliberat aleasă de distribuire, bazată fie pe egalitate, fie pe inegalitate“.[3] Totuși, Hayek conchide că într-o societate liberă distribuirea se va face după valoare, mai degrabă decît după meritul moral; adică, după valoarea recunoscută a acțiunilor și serviciilor unui individ pentru alții. În pofida faptului că respinge o concepție structurată despre dreptatea distributivă, Hayek însuși sugerează o structură pe care o consideră justificabilă: distribuirea în funcție de beneficiile recunoscute aduse celorlalți, exprimînd astfel insatisfacția că o societate liberă nu realizează în mod exact această structură. Formulînd mai precis această trăsătură structurată a unei societăți capitaliste libere, obținem „Fiecăruia după cît de multe beneficii aduce altora care au resursele pentru a aduce beneficii acelora de pe urma cărora beneficiază“. Acest principiu va părea arbitrar, dacă nu se specifică o mulțime inițială acceptabilă de proprietăți aflate în posesia indi-

vizilor, sau dacă nu se consideră că funcționarea sistemului în timp nu va șterge orice efecte semnificative ale acelei mulțimi de proprietăți. De exemplu, pentru alternativa din urmă, dacă aproape oricine ar fi cumpărat o mașină de la Henry Ford, supoziția că cine a avut bani atunci (și prin urmare a cumpărat) a fost o chestiune arbitrară nu ar afecta încasările lui Henry Ford. În orice caz, faptul că *el* le deține nu este ceva arbitrar. Distribuirea în funcție de beneficiile aduse altora *este* o trăsătură structurată majoră într-o societate capitalistă liberă, după cum indică în mod corect Hayek, dar este numai o trăsătură și nu constituie întreaga structură a unui sistem de îndreptățiri (și anume, moștenirea, cadourile pentru motive convenționale, actele de caritate ș.a.m.d.) sau un standard căruia ar trebui să insistăm ca o societate să i se conformeze. Vor tolera oamenii pentru mult timp un sistem care produce distribuiri despre care ei cred că sînt nestructurate?[4] Fără îndoială că oamenii nu vor accepta multă vreme o distribuire pe care o consideră *nedreaptă*. Oamenii vor ca societatea lor să fie dreaptă și să arate drept. Dar oare felul în care ne apare dreptatea să rezide într-o structură rezultantă, mai degrabă decît în principiile generatoare subiacente? Nu sîntem deloc în situația de a putea conchide că cei care trăiesc într-o societate care a asimilat o concepție despre dreptate ca îndreptățire asupra proprietăților vor socoti această concepție ca fiind inacceptabilă. Totuși, trebuie să recunoaștem că dacă motivele pentru care oamenii transferă altora unele dintre proprietățile lor ar fi întotdeauna iraționale sau arbitrare, am socoti că ceva nu este în ordine. (Să presupunem că oamenii ar stabili întotdeauna ce proprietăți vor transfera și cui, folosind un instrument probabilist.) Ne simțim mai bine susținînd caracterul drept al unui sistem de îndreptățiri, dacă majoritatea transferurilor care se fac în cadrul lui sînt motivate. Aceasta nu înseamnă că toți trebuie să merite proprietățile pe care le primesc. Înseamnă numai că există un scop sau un motiv pentru transferarea de către cineva a unei proprietăți unei persoane, mai degrabă decît alteia; că, de obicei, ne putem da seama ce crede că va cîștiga acela care face transferul, ce cauză socotește că servește, ce țeluri crede că ajută să fie atinse ș.a.m.d. Deoarece într-o societate capitalistă oamenii transferă adesea proprietăți celorlalți în funcție de cît de mult recunosc ei că beneficiază de pe urma lor, structura constituită de către tranzacțiile și transferurile individuale este în general

rezonabilă și inteligibilă.* (Daruri celor dragi, testamente copiilor, acte de caritate pentru cei nevoiași sînt și acestea componente nearbitrare ale acestei structuri.) Accentuînd trăsătura majoră a distribuirii în funcție de beneficiul altora, Hayek arată care este rațiunea de a fi a multor transferuri, și, așadar, arată că sistemul de transferare a îndreptățirilor nu-și mișcă roțile la întîmplare. Sistemul îndreptățirilor poate fi apărat atunci cînd este alcătuit din scopurile individuale ale tranzacțiilor individuale. Nu este necesar nici un scop general, nu se cere nici o structură a distribuirii.

A considera că sarcina unei teorii a dreptății distributive este aceea de a completa spațiul liber în principiul „fiecăruia după ______ a sa" înseamnă să fii înclinat să cauți o structură; și abordarea separată a lui „de la fiecare după ______ a sa" tratează producția și distribuirea ca pe două chestiuni separate și independente. Într-o concepție de tipul îndreptățirii acestea *nu* sînt două probleme separate. Oricine face ceva, cumpărînd sau contractînd pentru toți alte resurse aflate deja în proprietatea cuiva și folosite în proces (transferînd unele dintre proprietățile sale acestor factori care cooperează), este îndreptățit la lucrul pe care-l produce. Situația *nu* rezidă în aceea că după ce a fost produs ceva se pune deschis întrebarea cine primește acel ceva. Lucrurile apar pe lume deja atașate de oameni care sînt îndreptățiți să le aibă. Din punctul de vedere al concepției despre dreptate ca îndreptățire istorică asupra bunurilor, aceia care pornesc de la zero pentru a completa „fiecăruia după ______ a sa" tratează obiectele ca și cum ar fi apărut de nicăieri, din nimic. O teorie completă a dreptății ar putea să acopere deopotrivă și acest caz limită; poate că aici sînt utile concepțiile obișnuite despre dreptatea distributivă.[5]

---

* Avem, desigur, avantaje pentru că importantele stimulente economice îi determină pe alții să cheltuiească mult timp și energie pentru a-și da seama cum să ne servească oferindu-ne lucruri pentru care să vrem să plătim. Nu este un simplu paradox să ne întrebăm dacă trebuie să criticăm capitalismul pentru că este foarte profitabil și deci încurajator, nu pentru individualiști precum Thoreau care-și văd de propriile lor treburi, ci pentru oameni care sînt ocupați cu servirea altora și cîștigarea lor drept cumpărători. Dar pentru a apăra capitalismul nu este nevoie să credem că oamenii de afaceri sînt tipurile umane cele mai rafinate. (Ceea ce nu înseamnă că mă alătur acelora care afirmă că oamenii de afaceri sînt răi.) Aceia care cred că cel mai rafinat trebuie să dobîndească cel mai mult pot încerca să-și convingă semenii să-și transfere resursele în funcție de *acest* principiu.

Maximele folosite de obicei sînt atît de puternic înrădăcinate încît poate că trebuie să prezentăm concepția îndreptățirii ca pe o concepție concurentă. Ignorînd achiziția și rectificarea, am putea spune:

De la fiecare după ceea ce alege să facă, fiecăruia după ceea ce face pentru el însuși (poate cu ajutorul altora) și după ceea ce alții aleg să facă pentru el și aleg să-i dea din ceea ce li s-a dat înainte (potrivit acestei maxime) și nu au cheltuit sau transferat încă.

Această maximă, cititorul pătrunzător va fi observat, are defectele sale ca slogan. Așadar, ca rezumat foarte simplificat (și nu ca maximă cu vreun înțeles independent) avem:

De la fiecare ceea ce alege să facă, fiecăruia după cum este ales.

CUM DĂ LIBERTATEA PESTE CAP STRUCTURILE

Nu ne este clar cum ar putea fi respinsă concepția despre dreptate ca îndreptățire asupra bunurilor de către aceia care susțin concepții alternative despre dreptatea distributivă. Căci să presupunem că s-ar realiza o distribuire conformă uneia dintre aceste concepții de tipul nonîndreptățirii. Să presupunem că este distribuirea care convine cel mai mult și să numim această distribuire D_1; poate că fiecare are o parte egală, poate că părțile variază în funcție de o dimensiune pe care o apreciați foarte mult. Acum să presupunem că Wilt Chamberlain este foarte mult dorit de către echipele de baschet, fiind foarte apreciat de către spectatori. (De asemenea, să presupunem că contractele sînt numai pentru un an, iar jucătorii sînt agenți liberi.) El semnează cu o echipă următorul contract: pentru fiecare joc acasă, douăzeci și cinci de cenți din prețul fiecărui bilet de intrare îi revin lui. (Ignorăm întrebarea dacă îi „trage pe sfoară“ pe proprietari, și-i lăsăm să-și poarte singuri de grijă.) Sezonul se deschide, iar oamenii se înghesuie la meciurile echipei sale; ei cumpără biletele, și de la fiecare bilet douăzeci și cinci de cenți se pun într-o cutie pe care este înscris numele lui Chamberlain. Ei sînt entuziasmați să-l vadă jucînd; merită să plătească prețul total pentru intrare. Să presupunem că într-un sezon un milion de persoane vin la meciurile sale de acasă și Wilt Chamberlain cîștigă 250 000 de dolari, o sumă cu mult mai mare

decît venitul mediu și chiar mai mare decît cîștigul oricui altcuiva. Este el îndreptățit la acest venit? Este nedreaptă această nouă distribuire D_2? Dacă da, de ce? Nu s-a pus *deloc* problema dacă fiecare om era îndreptățit să controleze resursele pe care le deținea în D_1; pentru că aceea era distribuirea (voastră favorită) despre care (de dragul argumentului) am presupus că este acceptabilă. Fiecare *a ales* să dea douăzeci și cinci de cenți din banii săi lui Chamberlain. Ar fi putut să-i cheltuiască mergînd la cinematograf, sau pe dulciuri, sau pe reviste. Dar ei toți, cel puțin un milion dintre ei, au fost convergenți prin aceea că i-au dat banii lui Wilt Chamberlain, avînd în schimb posibilitatea să-l vadă jucînd baschet. Dacă D_1 a fost o distribuire dreaptă și oamenii s-au mișcat în mod voluntar de la ea la D_2, transferînd părți din ceea ce li s-a dat prin D_1 (și la ce servesc acestea, dacă nu pentru a face ceva cu ele?), nu este și D_2 dreaptă? Dacă oamenii ar fi îndreptățiți să dispună de resursele la care erau îndreptățiți (în D_1), nu ar include aceasta faptul că sînt îndreptățiți să dea aceste resurse lui Wilt Chamberlain, sau să le schimbe cu el? Poate cineva să se plîngă că s-a produs o nedreptate? Fiecare are deja partea sa legitimă în D_1. În D_1, nu există nimic în posesia cuiva, pe care altcineva să aibă dreptul de a-l revendica. După ce cineva transferă ceva lui Wilt Chamberlain, terții au *încă* părțile lor legitime; părțile *lor* nu sînt schimbate. Prin ce proces s-ar putea ca un astfel de transfer între două persoane să dea naștere la o revendicare legitimă din partea unui terț, pe temeiul dreptății distributive, asupra a ceea ce a fost transferat, de vreme ce acesta nu avusese nici un drept asupra nici unui bun al celor două persoane *înainte* de transfer?* Pentru a elimina obiecțiile irelevante, ne-am putea imagina că schimburile

---

* Nu s-ar putea ca un transfer să aibă efecte instrumentale asupra unui terț, schimbînd opțiunile sale realizabile? (Dar ce s-ar fi întîmplat dacă cele două părți angrenate în transfer ar fi folosit în mod independent proprietățile lor în felul acesta?) Discut această chestiune mai jos, dar să observăm aici că ea concede că distribuirea bunurilor noninstrumentale intrinseci fundamentale (experiențe ale utilității pure, ca să zicem așa) care sînt transferabile are un rost. S-ar mai putea obiecta că transferul ar putea să-l facă pe un terț mai invidios pentru că îi înrăutățește poziția față de altcineva. Nu pot să înțeleg cum se poate considera că aceasta ar putea da prilej pentru obiecții justificate. Despre invidie, vezi Cap. 8.

Aici și în altă parte în acest capitol, o teorie care încorporează elemente ale dreptății procedurale pure ar putea socoti că ceea ce spun este acceptabil,

se produc într-o societate socialistă, după orele de serviciu. După ce joacă baschet în timpul lucrului, sau după ce face orice altă muncă zilnică, Wilt Chamberlain se hotărăşte să facă *ore suplimentare* pentru a cîştiga bani în plus. (Mai întîi se stabileşte timpul său de lucru; apoi el lucrează în plus faţă de acest timp.) Sau să ne închipuim că este un jongler priceput pe care oamenii vor să-l vadă, care prezintă spectacole după orele sale de lucru.

De ce ar putea cineva să lucreze suplimentar într-o societate în care se presupune că trebuinţele sale sînt satisfăcute? Poate că îl interesează şi alte lucruri în afara satisfacerii trebuinţelor. Mi-ar fi plăcut să fi făcut note şi observaţii în cărţile pe care le-am citit şi să am uşor acces la ele pentru a le răsfoi în clipele libere. Ar fi foarte plăcut şi convenabil să am în curtea mea fondul de carte al bibliotecii Widener. Presupun că nici o societate nu va oferi astfel de resurse ca parte a ceea ce se repartizează în mod obişnuit (în D_1) fiecărui individ care şi le-ar dori. Aşadar, oamenii sau trebuie să se descurce fără unele lucruri suplimentare pe care şi le doresc, sau trebuie să li se permită să facă ceva în plus pentru a obţine unele dintre aceste lucruri. Pe ce bază ar putea fi interzise inegalităţile care s-ar produce? Să observăm totodată, că dacă nu ar fi interzise, într-o societate socialistă ar apărea fabrici mici. Din unele lucruri ale mele (în D_1) construiesc o maşină. Ţin o dată pe săptămînă, pentru tine şi pentru alţii, o prelegere de filozofie în schimbul învîrtirii manivelei maşinii mele, ale cărei produse le schimb pentru alte lucruri ş.a.m.d. (Materia primă folosită de către maşină îmi este dată de către alţii care o posedă în D_1, în schimbul audierii prelegerilor.) Fiecare persoană ar putea să participe pentru a dobîndi lucruri suplimentare faţă de repartizarea din D_1. Unele persoane chiar ar putea să-şi părăsească serviciile din industria socialistă şi să lucreze integral în acest sector privat. Voi spune ceva mai mult despre aceste chestiuni în capitolul următor. Aici vreau doar să observ cum anume ar apărea proprietatea privată

---

dacă stă la locul potrivit; adică, dacă există instituţii fundamentale care să asigure satisfacerea anumitor condiţii impuse asupra părţilor distribuite. Dar dacă aceste instituţii nu sînt ele însele suma sau rezultatul mîinii invizibile a acţiunilor voluntare (nonagresive) ale oamenilor, constrîngerile pe care le impun cer o justificare. În nici un punct argumentul *nostru* nu presupune nici o instituţie fundamentală cu atribuţii mai extinse decît acelea ale statului minimal paznic de noapte, un stat limitat la protejarea persoanelor de crimă, atac, furt, înşelătorie ş.a.m.d.

chiar asupra mijloacelor de producție într-o societate socialistă care nu le-ar interzice oamenilor să folosească așa cum ar dori unele dintre resursele care le sînt alocate prin distribuirea socialistă D_1.[6] Societatea socialistă ar trebui să interzică acțiuni capitaliste care se produc între adulți care și-au dat consimțămîntul la aceste acțiuni.

Ideea generală ilustrată de exemplul cu Wilt Chamberlain și de exemplul cu întreprinzătorul într-o societate socialistă este aceea că nici un principiu al stării finale sau principiu structurat al dreptății distributive nu poate fi aplicat continuu fără a se interveni continuu în viețile oamenilor. Principiul structurat, decizia oamenilor de a acționa în diferite feluri ar transforma orice structură favorizată într-una nefavorizată de exemplu, prin schimbul de bunuri și servicii, sau dînd altora unele lucruri la care cei care le transferă sînt îndreptățiți în structura distributivă favorizată. Pentru a menține o structură trebuie sau să se intervină continuu pentru a-i opri pe oameni să transfere resursele așa cum doresc ei, sau să se intervină continuu (sau periodic) pentru a lua de la unele persoane resursele pe care alții, pentru unele motive, se hotărăsc să le transfere acestora. (Dar dacă trebuie fixată o limită a timpului în care li se permite oamenilor să păstreze resursele transferate lor voluntar de către alții, de ce să fie lăsați să păstreze aceste resurse *oricît*? De ce să nu le fie confiscate imediat?) S-ar putea obiecta că toți vor alege voluntar să se abțină de la acțiuni care ar da peste cap structura. Aceasta presupune într-un mod nerealist (1) că toți vor vrea cel mai mult să mențină structura (aceia care nu vor, vor trebui „reeducați", sau siliți să-și facă „autocritica"?), (2) că fiecare poate să strîngă suficiente informații despre propriile sale acțiuni și despre activitățile în curs de desfășurare ale altora pentru a descoperi care dintre acțiunile sale vor da peste cap structura, și (3) că indivizi diferiți, răspîndiți pe un teritoriu întins, își pot coordona acțiunile pentru a le potrivi în structura dată. A se compara cu felul în care piața este neutră față de dorințele oamenilor, ca urmare a faptului că reflectă și transmite informații foarte dispersate prin intermediul prețurilor și coordonează activitățile oamenilor.

Poate că exagerăm dacă spunem că orice principiu structurat (sau al stării finale) este susceptibil de a fi contracarat de acțiunile voluntare ale indivizilor care transferă unele dintre părțile lor pe care le primesc potrivit principiului respectiv. Poate că unele

structuri *foarte* slabe nu sînt contracarate astfel.* Orice structură distributivă cu orice componentă egalitaristă poate fi răsturnată cu timpul de către acțiunile voluntare ale indivizilor; tot așa cum poate fi dată peste cap orice condiție structurată care are suficient conținut pentru a fi propusă să reprezinte miezul dreptății distributive. Totuși, dată fiind posibilitatea ca unele condiții sau structuri slabe să nu poată fi instabile în felul arătat, ar fi mai bine să formulăm o descriere explicită a tipurilor de structuri interesante și pline de conținut pe care le-am luat în discuție și să demonstrăm o teoremă a instabilității lor. Deoarece cu cît este mai slabă structurarea cu atît mai probabil este ca sistemul însuși al îndreptățirii să o satisfacă, o conjectură plauzibilă este aceea că orice structurare sau este instabilă, sau este satisfăcută de către sistemul îndreptățirii.

ARGUMENTUL LUI SEN

Concluziile noastre sînt întărite dacă luăm în considerare un argument general produs recent de către Amartya K. Sen.[7] Să presupunem că drepturile indivizilor sînt interpretate ca drept de a alege care alternativă dintr-o pereche de alternative trebuie să fie plasată mai sus într-o ordonare socială a alternativelor. Să adău-

---

* Este stabil principiul structurat care cere doar ca o distribuire să fie optimală în sensul lui Pareto? Cineva poate să-i dea cuiva un cadou sau să-i lase un testament pe care acesta din urmă ar putea să le schimbe cu un terț în beneficiul lor reciproc. Înainte ca cel de-al doilea să facă acest schimb, nu există o optimalitate Pareto. Este o structură stabilă înfățișată de către un principiu al alegerii acelei poziții dintre pozițiile optimale Pareto care satisface o altă condiție *C*? Se pare că nu poate să existe un contraexemplu, pentru că nu va arăta orice schimb voluntar care se îndepărtează de o anumită situație că prima situație nu a fost optimală Pareto? (Să nu luăm în seamă neplauzibilitatea acestei ultime afirmații pentru cazul testamentelor.) Dar principiile trebuie satisfăcute în timp, ca atare apar noi posibilități. O distribuire care la un moment dat satisface criteriul de optimalitate Pareto s-ar putea să nu-l mai satisfacă atunci cînd apar unele posibilități noi (Wilt Chamberlain crește și începe să joace baschet); și deși activitățile oamenilor vor tinde să se miște la o nouă poziție optimală Pareto, *această* nouă poziție nu este nevoie să satisfacă condiția de conținut *C*. Intervenția continuă va fi necesară pentru a asigura satisfacerea continuă a lui *C*. (Atunci cînd apar deviații, trebuie cercetată posibilitatea teoretică a menținerii unei structuri printr-un proces de tipul mîinii invizibile care să o aducă înapoi la o stare de echilibru care să convină structurii.)

găm condiția slabă că dacă o alternativă este unanim preferată alteia, atunci este plasată mai sus în ordonarea socială. Dacă există doi indivizi diferiți, fiecare cu drepturi individuale, interpretate ca mai sus, în privința unor perechi diferite de alternative (care nu au nici un membru în comun), atunci pentru unele ierarhizări individuale posibile ale preferințelor, nu există nici o ordonare socială liniară. Căci să prespunem că *A* are dreptul să decidă între (*X*, *Y*) și că *B* are dreptul să decidă între (*Z*, *W*); și să presupunem că preferințele lor individuale sînt următoarele (și că nu există nici un alt individ). *A* preferă pe *W* lui *X*, lui *Y*, lui *Z*, iar *B* preferă pe *Y* lui *Z*, lui *W*, lui *X*. Prin condiția unanimității, în ordonarea socială, *W* este preferat lui *X* (din moment ce fiecare individ îl preferă pe acesta lui *X*) și *Y* este preferat lui *Z* (din moment ce fiecare individ îl preferă pe acesta lui *Z*). De asemenea, în ordonarea socială, *X* este preferat lui *Y*, prin dreptul lui *A* de a alege între aceste două alternative. Combinînd aceste trei ierarhizări binare, ceea ce obținem este că *W* este preferat lui *X*, preferat lui *Y*, preferat lui *Z*, în ordonarea socială. Totuși, prin dreptul de a alege al lui *B*, *Z* trebuie să fie preferat lui *W* în ordonarea socială. Nu există nici o ordonare socială tranzitivă care să satisfacă toate aceste condiții și prin urmare, ordonarea socială este nonliniară. Pînă aici avem argumentul lui Sen.

Problema apare din tratarea dreptului unui individ de a alege între alternative ca drept de a determina ordonarea relativă a acestor alternative într-o ordonare socială. Alternativa pe care o au indivizii de a ierarhiza *perechi* de alternative, și în mod separat de a ierarhiza alternativele individuale nu este nici ea mai bună; ierarhizarea perechilor alimentează o metodă de amalgamare a preferințelor, pentru a produce o ordonare socială a perechilor; iar alegerea uneia dintre alternative din perechea plasată cel mai sus în ordonarea socială este opera individului care are dreptul să ia o decizie în această privință. Rezultatul acestui sistem este că poate fi selectată o alternativă deși *fiecare* preferă o alta; de exemplu, *A* preferă pe *X* lui *Y*, unde (*X*, *Y*), pentru un motiv oarecare, este *perechea* cea mai sus plasată în ordonarea socială a perechilor, deși fiecare, inclusiv *A*, îl preferă pe *W* lui *X*. (Dar alegerea cu care se confruntă *A*, totuși, este aceea între *X* și *Y*.)

O concepție mai bună despre drepturile indivizilor este următoarea: drepturile indivizilor sînt co-posibile; fiecare poate să-și exercite drepturile așa cum vrea. Exercitarea acestor drepturi face

ca lumea să aibă unele caracteristici. În limitele constrîngerilor pe care le impun acestea, se poate face o alegere prin intermediul unui mecanism de alegere socială bazat pe o ordonare socială; dacă mai există alegeri de făcut! Drepturile nu determină o ordonare socială, dar, în schimb, fixează constrîngerile în limitele cărora trebuie făcută o alegere socială, prin excluderea anumitor alternative, fixarea altora ș.a.m.d. (Dacă am dreptul să aleg să trăiesc la New York sau în Massachusetts, și aleg Massachusetts, atunci alternativa viețuirii mele la New York nu este un obiect potrivit pentru a fi introdus într-o ordonare socială.) Chiar dacă toate alternativele posibile sînt ordonate mai întîi, independent de drepturile fiecăruia, situația nu se schimbă: pentru că atunci este instituită alternativa plasată cel mai sus *care nu este exclusă de către exercitarea drepturilor cuiva, indiferent cine ar fi acesta.* Drepturile nu determină poziția unei alternative sau poziția relativă a două alternative într-o ordonare socială; ele *acționează asupra* unei ordonări sociale pentru a impune o alegere pe care o poate genera.

Dacă îndreptățirile la proprietăți sînt drepturi de a dispune de ele, atunci alegerea socială trebuie să aibă loc *în limitele* constrîngerilor asupra felului în care oamenii aleg să-și exercite aceste drepturi. Dacă orice structurare este legitimă, atunci ea se subsumează domeniului alegerii sociale și, prin urmare, este constrînsă de către drepturile oamenilor. *Cum altfel să abordăm rezultatul lui Sen?* Alternativa de a avea mai întîi o ierarhizare socială cu drepturi exercitate în limitele constrîngerilor *sale* nu este deloc o alternativă. De ce să nu ne pronunțăm doar pentru alternativa plasată pe primul loc și să lăsăm de-o parte drepturile? Dacă acea alternativă plasată pe primul loc lasă ceva spațiu preferinței individuale (și aici este punctul în care se presupune că intervin „drepturile" de a alege), trebuie să existe ceva pentru a opri ca aceste alegeri să se transforme într-o altă alternativă. Așadar, argumentul lui Sen ne conduce din nou la rezultatul că structurarea și menținerea ei necesită amestecul continuu în acțiunile și alegerile indivizilor.[8]

REDISTRIBUIRE ȘI DREPTURI DE PROPRIETATE

Se pare că principiile structurate permit oamenilor să aleagă să folosească pentru ei înșiși, dar nu și pentru alții, acele resurse la

care sînt îndreptățiți (sau, ca să zicem așa, le primesc) potrivit unei structuri de distribuire favorizate D_1. Căci dacă mai mulți indivizi decid să distribuie unui alt individ unele dintre resursele care le revin lor în cadrul lui D_1, atunci acel individ va primi mai mult decît partea care i se cuvine în D_1, dezorganizînd structura de distribuire favorită. Menținerea unei structuri distributive înseamnă individualism cras! Principiile de distribuire structurate nu le dau oamenilor ceea ce le dau și principiile îndreptățirii, doar că mai bine distribuit. Pentru că ele nu le dau dreptul de a alege ce să facă cu ceea ce au; ele nu le dau dreptul de a alege să urmărească un scop care implică (intrinsec, sau ca mijloc) dezvoltarea poziției altcuiva. Din această perspectivă, familia este un factor disturbator; pentru că în familie apar transferuri care dezorganizează structura de distribuire favorizată. Sau familiile însele devin unități către care se face distribuirea, ocupînd astfel — ca unități — coloanele matricelor (dar pe ce temei?), sau iubirea este interzisă. Să notăm în treacăt poziția ambivalentă a radicalilor în ceea ce privește familia. Relațiile bazate pe iubire într-o familie sînt socotite drept model care trebuie emulat și extins la întreaga societate, dar în același timp familia este denunțată ca instituție sufocantă care urmează să fie distrusă și condamnată pentru accentul pe care-l pune pe interese înguste ce împiedică realizarea țelurilor radicale. Mai este nevoie să spunem că nu este potrivit să impunem întregii societăți relațiile de iubire și de grijă proprii familiei, relații care sînt asumate în mod voluntar?* Fiindcă a venit vorba, iubirea este un exemplu interesant al unei alte relații istorice, prin aceea că (asemenea dreptății) depinde de ceea ce s-a întîmplat de fapt. Un adult poate ajunge să iubească pe cineva datorită caracteristicilor lui sau ei; dar nu caracteristicile, ci

---

* O indicație a stringenței principiului diferenței al lui Rawls, de care ne ocupăm în partea a doua a acestui capitol, este caracterul său neadecvat în calitate de principiu guvernant pînă și într-o familie în care indivizii se iubesc unii pe alții. Trebuie ca o familie să-și consacre resursele sale pentru a maximiza poziția celui mai puțin talentat dintre copiii săi și care se găsește în situația cea mai rea, ținîndu-i în loc pe ceilalți copii, sau să folosească pentru educația și dezvoltarea lor resurse, numai dacă vor urma o politică de maximizare a poziției celui mai puțin norocos dintre frații lor? Sigur că nu. Dar cum putem considera că acest principiu este cel potrivit societății în întregul ei? (Discut mai jos ceea ce consider că ar fi răspunsul lui Rawls: că unele principii care se aplică la macronivel nu se aplică la micronivel.)

persoana este iubită.[9] Iubirea nu este transferabilă altcuiva care are aceleași caracteristici, sau cuiva care are un „scor" mai bun în ceea ce privește acele caracteristici. Și iubirea rezistă schimbărilor caracteristicilor care au zămislit-o. Iubim pe acea persoană pe care am întîlnit-o de fapt. De ce iubirea are caracter istoric, adică de ce este legată, în felul acesta, de persoane și nu de caracteristicile lor, este o chestiune interesantă și deconcertantă.

Adepții principiilor structurate ale dreptății distributive insistă asupra acelor criterii prin care urmează să se decidă cine va primi proprietățile, ei examinează motivele pentru care cineva trebuie să aibă ceva și, de asemenea, imaginea globală a proprietăților aflate în posesie. Adepții acestor principii ignoră cu desăvîrșire dacă este — sau nu este — mai bine să dai decît să primești. Examinînd distribuirea bunurilor, venitului ș.a.m.d., teoriile lor sînt teorii ale dreptății orientate spre ceea ce se primește; ei ignoră complet orice drept pe care l-ar putea avea o persoană de a da ceva cuiva. Chiar și în schimburile în care fiecare parte este simultan donator și primitor, principiile structurate ale dreptății insistă numai asupra rolului aceluia care primește și asupra presupuselor sale drepturi. Astfel, discuțiile tind să se concentreze pe problema dacă oamenii au un drept de moștenire sau (trebuie) să aibă un astfel de drept, și nu pe chestiunea dacă oamenii au, sau (trebuie) să aibă, dreptul de a face testament, sau dacă persoane care au dreptul de posesiune au, de asemenea, dreptul de a alege ca alții să devină posesori în locul lor. Îmi lipsește o explicație bună a motivului pentru care teoriile obișnuite ale dreptății distributive sînt atît de mult orientate către cel care primește; a-i ignora pe aceia care dau și transferă precum și drepturile lor este același lucru cu a-i ignora pe producători și îndreptățirile lor. Dar de ce este *total* ignorat acest aspect?

Principiile structurate ale dreptății distributive necesită activități de *re*distribuire. Probabilitatea ca orice mulțime de proprietăți la care s-a ajuns, de fapt, în mod liber, să se potrivească unei structuri date este mică; iar probabilitatea că va continua să corespundă structurii pe măsură ce oamenii fac schimb și donează este nulă. Din punctul de vedere al unei teorii a îndreptățirii, redistribuirea este, într-adevăr, o chestiune serioasă, care implică violarea drepturilor oamenilor. (O excepție este constituită de acele prelevări care intră în sfera principiului rectificării nedreptăților.) Și din alte puncte de vedere această chestiune este serioasă.

Impozitarea cîștigurilor provenite din muncă este același lucru cu munca forțată.* Unele persoane consideră că această afirmație este evident adevărată: a-i lua cuiva cîștigurile a *n* ore de muncă este același lucru cu a-i lua *n* ore de muncă; este ca și cum l-ai forța să lucreze *n* ore pentru scopul altcuiva. Alții consideră că afirmația este absurdă. Dar chiar și aceștia, *dacă* obiectează față de munca forțată, s-ar opune ideii de a-i sili pe tinerii nonconformiști care nu lucrează să muncească în beneficiul nevoiașilor.** Și ei s-ar opune, de asemenea, să-l forțăm pe fiecare individ să lucreze săptămînal cinci ore în plus pentru a-i ajuta pe cei nevoiași. Dar un sistem care ia sub formă de impozite cîștigul a cinci ore nu li se pare să fie ca acela care forțează pe cineva să lucreze cinci ore, deoarece îi oferă respectivului o gamă mai largă de alegere în ceea ce privește activitățile, decît oferă impozitarea în natură, cu o anumită muncă specifică. (Dar ne putem închipui o gradare a sistemelor de muncă forțată, de la unul care specifică o activitate anumită, la unul care dă o alegere între două activități, la...; ș.a.m.d.). Mai mult, oamenii concep un sistem în care să existe ceva de felul unui impozit proporțional pe orice depășește cantitatea necesară satisfacerii trebuințelor de bază. Unii consideră că acest sistem nu silește pe nimeni să lucreze ore suplimentare, deoarece nu există un număr fix de ore suplimentare în care este silit să muncească și deoarece el poate să evite complet impozitarea, cîștigînd numai atît cît să-și satisfacă trebuințele de bază. Acesta este un punct de vedere foarte necaracteristic despre silnicie pentru aceia care cred, *de asemenea*, că oamenii sînt forțați să facă ceva *ori de cîte ori* alternativele în fața cărora se află sînt cu mult mai proaste. Totuși, *nici una* dintre aceste concepții nu este

* Nu sînt sigur dacă argumentele pe care le prezint mai jos arată că o astfel de impozitare *este* doar muncă forțată; așa că „este același lucru cu" înseamnă „este un gen de". Sau, în mod alternativ, dacă argumentele accentuează marile asemănări dintre astfel de impozitări și munca forțată, pentru a arăta că este plauzibil și edificator să considerăm o astfel de impozitare în lumina muncii forțate. Această abordare din urmă ne-ar reaminti felul în care John Wisdom concepe pretențiile metafizicienilor.

** Aici, ca și în alte părți, nimic nu depinde de faptul că vorbesc imprecis despre *trebuințe*, deoarece, de fiecare dată, resping criteriul dreptății care le include. Dacă, totuși, ceva ar depinde de această noțiune, am dori să o examinăm mai atent. Pentru un punct de vedere sceptic, vezi Kenneth Minogue, *The Liberal Mind*, (New York: Random House, 1963), pp. 103–112.

corectă. Faptul că alții intervin în mod intenționat, în violarea unei constrîngeri colaterale împotriva agresiunii, amenințînd că limitează alternativele, ceea ce în cazul nostru de aici înseamnă a plăti impozite sau (ceea ce s-ar putea presupune că este cea mai proastă alternativă) a cîștiga simpla subzistență, face ca sistemul de impozitare să fie unul de muncă forțată și îl deosebește de alte cazuri de alegeri limitate care nu sînt silnicii.[10]

Cel care se hotărăște să muncească mai mult pentru a avea un venit mai mult decît suficient pentru trebuințele sale fundamentale preferă unele bunuri sau servicii suplimentare activităților și recreării din timpul liber posibil; în timp ce acela care se hotărăște să nu muncească în plus preferă activitățile recreative bunurilor sau serviciilor suplimentare pe care le-ar putea dobîndi muncind mai mult. Acestea fiind spuse, dacă ar fi nelegitim ca un sistem de impozitare să ia ceva din timpul liber al omului (munca forțată) cu scopul de a fi de folos celui nevoiaș, cum poate fi legitim ca un sistem de impozitare să ia ceva din cîștigurile omului pentru același scop? De ce pe cel a cărui fericire cere anumite bunuri materiale sau servicii să-l tratăm diferit de acela care se simte fericit și fără astfel de preferințe și dorințe? De ce o persoană care preferă să vadă un film (și care trebuie să cîștige bani pentru un bilet) trebuie să fie gata atunci cînd i se cere să ajute pe cel nevoiaș, în timp ce o persoană care preferă să privească un apus de soare (și deci nu este nevoie să cîștige nici un ban în plus) nu trebuie? Într-adevăr, nu este surprinzător că redistribuționiștii îl ignoră deliberat pe omul ale cărui plăceri sînt atît de ușor de dobîndit fără muncă suplimentară, în timp ce adaugă o altă sarcină sărmanului nefericit care trebuie să muncească pentru plăcerile sale? Ne-am fi așteptat ca situația să fie inversă. De ce persoanei care are dorințe nemateriale și neconsumatoriste i se permite să înainteze nestînjenit către alternativa sa realizabilă și pe care o prețuiește cel mai mult, în timp ce persoanei ale cărei plăceri sau dorințe implică bunuri materiale și care trebuie să lucreze pentru bani suplimentari (prin aceasta slujind pe oricine consideră că activitățile sale sînt destul de valoroase pentru a-i fi plătite) i se impun constrîngeri în ce privește ceea ce poate realiza? Poate că în principiu nu este nici o diferență. Și poate că unii consideră că răspunsul privește doar avantajul administrativ. (Aceste întrebări și probleme nu-i vor deranja pe cei care consideră că este acceptabilă munca forțată pentru a-i sluji pe cei

nevoiași sau pentru a realiza o structură de tipul stării finale favorizate.) Într-o discuție mai amplă ar trebui (și am dori) să extindem argumentul nostru pentru a include dobînda, profiturile întreprinzătorilor ș.a.m.d. Aceia care se îndoiesc că această extindere poate fi realizată, și care se opresc aici, la impozitul pe venitul provenit din muncă, vor trebui să formuleze principii *istorice* structurate destul de complicate ale dreptății distributive, deoarece principiile stării finale nu ar distinge în nici un fel *sursele* venitului. Pentru scopurile noastre de față este suficient să ne debarasăm de principiile stării finale și să lămurim felul în care depind diferitele principii structurate de anumite concepții despre sursele sau nelegitimitatea sau legitimitatea mai mică a profiturilor, dobînzilor ș.a.m.d.; concepții care pot foarte bine să fie greșite.

Ce fel de drept asupra altora dă cuiva o structură a stării finale legal instituționalizate? Miezul noțiunii de drept de proprietate asupra lui *X*, în funcție de care trebuie să fie explicate și celelalte părți ale noțiunii, este dreptul de a stabili ce se va face cu *X*; dreptul de a decide care dintre opțiunile asupra cărora sînt fixate constrîngeri referitoare la *X* va fi realizată, sau se va face încercarea de a fi realizată.[11] Constrîngerile sînt fixate de către alte principii sau legi care acționează în societate, iar în cazul teoriei noastre, prin drepturile lockeene pe care le au oamenii (în statul minimal). Drepturile mele de proprietate asupra cuțitului meu îmi permit să-l las acolo unde vreau, dar nu în pieptul tău. Pot decide care opțiune acceptabilă care conține cuțitul urmează să fie realizată. Acest concept al proprietății ne ajută să înțelegem de ce înainte teoreticienii vorbeau despre oameni ca avînd proprietate asupra lor înșiși și asupra muncii lor. Ei considerau că fiecare individ are dreptul să decidă ce se va întîmpla cu el însuși și ce va face și că are dreptul să culeagă roadele a ceea ce a făcut.

Acest drept de a selecta din mulțimea de posibilități — asupra cărora sînt fixate restricții — o posibilite care urmează să fie realizată poate fi deținut de către un *individ* sau de către un *grup* care dispune de o procedură de obținere a unei decizii colective; sau dreptul poate fi pasat de la unul la altul, așa încît într-un an eu decid ce urmeză să se înțîmple cu *X*, iar în anul următor este rîndul tău să decizi (posibilitatea distrugerii fiind, poate, exclusă). Sau, în aceeași perioadă de timp, unele tipuri de decizii în legătură cu *X* pot să fie luate de către mine, iar altele de către tine ș.a.m.d. Ne lipsește un aparat analitic adecvat, productiv pentru a clasifica

tipurile de constrîngeri asupra mulțimii de posibilități din care trebuie să se facă alegerea și *tipurile* de metode prin care pot fi deținute, împărțite și combinate puterile decizionale. O *teorie* a proprietății ar conține, printre alte lucruri, o astfel de clasificare a constrîngerilor și modurilor decizionale, iar dintr-un număr mic de principii ar decurge o mulțime de propoziții interesante despre *consecințele* și efectele anumitor combinații de constrîngeri și moduri de decizie.

Cînd principiile rezultatului final ale dreptății distributive sînt incorporate în structura juridică a societății, ele (așa cum se întîmplă cu majoritatea principiilor structurate) dau fiecărui cetățean un drept executoriu asupra unei părți din produsul social total, adică, asupra unei părți din suma totală a produselor realizate în mod individual sau colectiv. Acest produs total este creat de către indivizi care muncesc, folosind mijloace de producție pentru care alții au economisit spre a le produce, de către oameni care organizează producția, sau care creează mijloace pentru a produce noi lucruri, sau a le produce într-un fel nou. Pe baza acestor activități individuale principiile distributive structurate dau fiecărui individ un drept executoriu. Fiecare individ are un drept asupra activităților și produselor altor indivizi, indiferent dacă aceștia din urmă intră sau nu în anumite relații care să genereze aceste drepturi și indiferent dacă ei își asumă în mod voluntar aceste drepturi, în actele de caritate sau în relațiile de schimb.

Dacă acționează prin intermediul impozitului pe salarii, sau pe salariile care depășesc un anumit prag, sau prin prelevarea profiturilor sau prin existența unei mari *oale sociale*, în așa fel încît nu este clar ce anume vine de unde și ce anume se duce unde anume, principiile structurate ale dreptății distributive implică aproprierea acțiunilor altor persoane. Însușirea rezultatelor muncii altuia este echivalentă cu însușirea timpului său și direcționarea lui pentru a continua diferite activități. Dacă oamenii te forțează să faci o anumită muncă, sau o muncă neplătită, pentru o anumită perioadă de timp, ei decid ce trebuie să faci și ce scopuri trebuie să servească munca ta independent de deciziile tale. Acest proces, prin care ei îți iau această decizie, îi face să fie *proprietari parțiali* asupra ta, le dă un drept de proprietate asupra ta. Tot așa cum a avea un astfel de control parțial și o putere de decizie, de drept, asupra unui animal, sau obiect, ar însemna să ai un drept de proprietate asupra lui.

Principiile stării finale și majoritatea principiilor structurate ale dreptății distributive instituie dreptul de proprietate (parțial) al altora asupra oamenilor și asupra acțiunilor și muncii lor. Aceste principii implică o deplasare de la conceptul liberal clasic de proprietate a unui individ asupra lui însuși la un concept al drepturilor de proprietate (parțiale) asupra *altor* oameni.

Datorită unor considerații de felul acesta, concepțiile stării finale și alte concepții structurate despre dreptate se confruntă cu întrebarea dacă acțiunile necesare pentru a realiza o structură selectată nu violează ele însele constrîngeri morale colaterale. Orice concepție care susține că există constrîngeri morale colaterale asupra acțiunilor, că nu toate considerațiile morale pot fi încorporate în stările finale care trebuie realizate (vezi Capitolul 3, p. 68-96) trebuie să se confrunte cu posibilitatea ca unele din scopurile sale să nu fie realizabile prin nici un mijloc disponibil care să fie permis din punct de vedere moral. Un teoretician al îndreptățirii se va confrunta cu astfel de conflicte într-o societate care deviază de la principiile dreptății pentru generarea proprietăților deținute dacă și numai dacă singurele acțiuni care sînt disponibile pentru a realiza principiile însele violează unele constrîngeri morale. Deoarece devierea de la primele două principii ale dreptății (în achiziție și în transfer) va implica intervenția directă și agresivă a altor indivizi pentru a viola drepturile și deoarece constrîngerile morale nu vor exclude acțiunea defensivă sau retributivă în astfel de cazuri, teoreticianul îndreptățirii se va afla în fața unei probleme presante. Și oricare ar fi dificultățile pe care le-ar avea în aplicarea principiului rectificării acelor indivizi care nu au violat ei înșiși primele două principii, acestea sînt dificultăți de echilibrare a unor considerații antagonice, în așa fel încît să se ajungă la o formulare corectă chiar a principiului complex al rectificării; el nu va viola constrîngeri morale colaterale prin aplicarea principiului. Adepții concepțiilor structurate despre dreptate totuși vor avea adesea de făcut față unor contradicții flagrante (și dureroase, dacă țin la fiecare parte care se află în conflict) între constrîngeri morale colaterale asupra felului în care indivizii pot fi tratați și concepțiile lor structurate despre dreptate, care înfățișează o stare finală sau o altă structură care *trebuie* să fie realizată.

Poate să emigreze o persoană dintr-o țară care a instituționalizat un principiu al stării finale sau un principiu structurat al distribuirii? Pentru unele principii (de exemplu cele ale lui Hayek) emigrația nu

prezintă nici o problemă teoretică. Dar pentru altele este o chestiune delicată. Să luăm în considerare o națiune care are un program obligatoriu de prevederi sociale minimale pentru sprijinirea celor mai nevoiași (sau una organizată în așa fel încît să maximizeze poziția grupului care are situația cea mai proastă); nimeni nu poate să se sustragă de la participarea la acest program. (Nimeni nu poate să spună „să nu mă obligați să contribui pentru alții și nici să nu-mi oferiți mie ceva prin intermediul acestui mecanism obligatoriu, dacă sînt în nevoie".) Oricine se află deasupra unui anumit nivel este obligat să contribuie la sprijinirea celor nevoiași. Dar dacă ar fi permisă emigrarea din țară, fiecare ar putea să se hotărască să se mute într-o altă țară care nu ar avea cerințe sociale obligatorii, dar ar fi altfel (atît cît este posibil) identică. Într-un caz ca acesta, *singurul* motiv de a pleca ar fi să evite participarea la programul obligatoriu de ajutorare socială. Și dacă pleacă, cel aflat în nevoie în țara sa de baștină nu va primi nici un ajutor (constrîns) de la el. Ce temei ar avea situația în care cuiva i s-ar permite să emigreze, și cu toate acestea i s-ar interzice să rămînă și să nu participe la programul obligatoriu de ajutorare socială? Dacă este deosebit de important să dai ceva pentru nevoiași, atunci nu-ți este permis — pe plan intern — să te sustragi; dar atunci nu-ți este permis nici să emigrezi. (Totodată, justifică asta, într-o anumită măsură, răpirea indivizilor care trăiesc într-un loc în care nu există programe obligatorii de întrajutorare socială, care ar putea fi siliți să-i ajute pe cei nevoiași din comunitatea ta?) Poate că elementul crucial al poziției care permite emigrarea numai pentru a se evita anumite situații, în timp ce nu este permis nimănui în interior să se sustragă, este preocuparea pentru ca în interiorul țării să domine sentimente frățești. „Nu-i vrem printre noi pe cei care nu contribuie, cărora nu le pasă destul de ceilalți ca să contribuie." Această preocupare, în cazul de față, ar trebui corelată cu punctul de vedere că ajutorul forțat tinde să producă sentimente frățești între cel ajutat și cel care ajută (sau poate numai cu punctul de vedere după care a ști că unii nu vor să-i ajute pe cei nevoiași produce sentimente de dușmănie).

TEORIA LOCKEANĂ A ACHIZIȚIEI

Înainte de a începe să examinăm amănunțit alte teorii ale dreptății, trebuie să introducem un element suplimentar în structura

teoriei îndreptățirii. Aceasta se poate face cel mai bine examinînd încercarea lui Locke de a specifica un principiu al dreptății în achiziție. Locke consideră că drepturile de proprietate asupra unui obiect neposedat își au originea în contopirea muncii cu acel obiect. Aceasta dă naștere la multe întrebări. Ce tipuri de muncă se contopesc cu obiectul și în ce măsură? Dacă un astronaut privat curăță un loc pe Marte, și-a contopit el munca (ajungînd astfel să posede) cu întreaga planetă, cu întregul univers nelocuit sau numai cu o anumită porțiune? Ce porțiune este transformată printr-o acțiune în proprietate? Cea mai mică suprafață (posibil separată), în așa fel încît o acțiune reduce entropia pe acea suprafață și nu în altă parte? Se poate ca un teritoriu virgin (pentru că a fost cercetat ecologic dintr-un avion) să devină proprietate printr-un proces lockean? Împrejmuirea unui teritoriu cu un gard probabil că ar face pe cineva proprietar numai al gardului (și al pămîntului de sub acesta).

De ce contopirea muncii cuiva cu un obiect să-l facă pe acesta proprietar al obiectului? Poate pentru că sîntem proprietarii muncii noastre și, în felul acesta, ajungem să stăpînim un lucru care mai înainte nu aparținea nimănui, dar care se impregnează cu ceva ce avem în proprietate. Dreptul de proprietate se infiltrează în restul lucrului. Dar de ce să nu fie contopirea a ceea ce posed cu ceea ce nu posed o modalitate de a pierde ceea ce posed și nu de a cîștiga ceea ce nu posed? Dacă posed o cutie de suc de roșii pe care o vărs în mare și moleculele sucului (tratate radioactiv, așa încît să pot verifica) se amestecă omogen cu apa mării, ajung prin aceasta să posed marea, sau mi-am risipit prostește sucul de roșii? Poate că ideea este, în schimb, că munca asupra a ceva îmbunătățește acel ceva și-l face mai valoros; și fiecare este îndreptățit să posede un lucru a cărui valoare el a creat-o. (Poate că asta conduce la ideea că munca este neplăcută. Dacă pentru unii oameni munca nu înseamnă efort, precum pentru personajele din desenul animat *Submarinul galben* care lasă în urma lor dîre de flori, ar avea ei drepturi mai puține asupra propriilor lor produse a căror realizare nu i-a *costat* nimic?) Să nu luăm în seamă faptul că munca asupra a ceva poate să facă acel ceva mai puțin valoros (vopsirea unei bucăți de lemn pe care ai găsit-o cu email roz). De ce să se extindă îndreptățirea cuiva asupra întregului obiect și nu doar asupra *valorii adăugate* pe care a produs-o munca sa? (O astfel de referire la valoare ar putea, de asemenea, să servească la delimitarea sferei

dreptului de proprietate; de exemplu, substituiți în criteriul entropiei de mai sus „reduce entropia" cu „crește valoarea lui".) Nu a fost concepută încă nici o teorie operantă sau coerentă a proprietății valorii adăugate și orice astfel de teorie probabil că nu ar rezista obiecțiilor (similare acelora) care au năruit teoria lui Henry George.

Este neplauzibil să socotim că perfecționarea unui obiect este aceea care dă dreptul deplin de proprietate asupra lui, dacă stocul de obiecte neposedate care ar putea fi perfecționate este limitat. Căci faptul că un obiect ajunge în proprietatea cuiva schimbă situația tuturor celorlalți. În timp ce înainte ei erau liberi (în sensul lui Hohfeld) să folosească obiectul, acum ei nu mai sînt. Nu este necesar ca această schimbare care apare în situația celorlalți (luîndu-li-se libertatea de a acționa asupra unui obiect care înainte nu era posedat) să le înrăutățească situația. Dacă îmi însușesc un fir de nisip de pe Coney Island, nimeni nu mai poate face acum ceea ce vrea cu *acel* fir de nisip. Dar există multe alte fire de nisip care le-au rămas și cu ele ei pot face același lucru. Sau dacă nu fire de nisip, atunci altceva. Pe de altă parte, lucrurile pe care le fac eu cu firul de nisip pe care mi-l însușesc ar putea să îmbunătățească poziția celorlalți, compensînd pierderea libertății lor de a-l folosi. Punctul crucial în această chestiune este dacă aproprierea unui obiect neposedat de către cineva înrăutățește situația altora.

Clauza condițională a lui Locke că trebuie să rămînă „în comun pentru ceilalți destul și la fel de bun" (sect. 27) vrea să asigure că situația celorlalți nu se înrăutățește. (Dacă această clauză este satisfăcută mai există vreo motivație pentru condiția adițională a nonrisipei?) Se spune adesea că această clauză era valabilă cîndva, dar acum nu mai este. Dar se pare că există un argument în favoarea concluziei că dacă această clauză nu mai este valabilă, atunci nu a fost niciodată valabilă pentru a produce drepturi de proprietate permanente și transmisible. Să luăm în considerare prima persoană *Z* pentru care nu a mai rămas destul și la fel de bun spre a fi apropriat. Ultima persoană *Y* care și-a apropriat l-a lăsat pe *Z* fără libertatea sa anterioară de a acționa asupra unui obiect și în felul acesta a înrăutățit situația lui *Z*. Așadar aproprierea de către *Y* nu este permisă de clauza lui Locke. Deci penultima persoană *X* care și-a apropriat l-a lăsat pe *Y* într-o poziție mai proastă, deoarece actul lui *X* a pus capăt aproprierii permise. Deci aproprierea de către *X* nu era permisă. Dar atunci antepenultima persoană, *W*, care

a apropriat, a pus capăt aproprierii permise și deci, întrucît a înrăutățit poziția lui *X*, aproprierea de către *W* nu era permisă. Și așa mai departe înapoi pînă la prima persoană *A* care-și aproprie un drept de proprietate permanent.

Acest argument se desfășoară totuși prea repede. Cineva poate fi pus într-o situație mai proastă prin aproprierea pe care o realizează altul în două feluri: în primul rînd, pierzînd posibilitatea de a-și îmbunătăți situația printr-o anumită apropriere sau prin una oarecare, iar în al doilea rînd, prin aceea că nu mai poate să folosească liber (fără a-și apropria) ceea ce înainte putea să folosească. O cerință *stringentă* ca altcineva să nu fie pus într-o situație mai proastă ca urmare a existenței unei aproprieri ar exclude prima cale, dacă nimic altceva nu duce la rectificarea dezechilibrului produs prin reducerea posibilităților cum de altfel ar exclude și cea de-a doua cale. O cerință *mai slabă* ar exclude cea de-a doua cale, chiar dacă nu și pe prima. Cu cerința mai slabă, nu putem trece așa de repede de la *Z* la *A*, ca în argumentul de mai sus; pentru că deși *Z* nu mai poate *apropria*, pentru el poate să rămînă ceva de *folosit* ca mai înainte. În acest caz aproprierea de către *Y* nu ar viola condiția lockeană mai slabă. (Rămînînd mai puțin din ceea ce oamenii sînt liberi să folosească, cei care se folosesc de aceste lucruri ar putea să se confrunte cu anumite neplăceri mai mari, aglomerație ș.a.m.d.; în felul acesta, situația celorlalți s-ar putea înrăutăți, dacă aproprierea nu s-a oprit înaintea unui astfel de punct critic.) Se poate argumenta că nimeni nu se poate plînge în mod legitim atunci cînd clauza mai slabă este satisfăcută. Totuși, din moment ce este mai puțin clar decît în cazul clauzei mai stringente, Locke s-ar fi putut să fi avut în vedere această clauză stringentă prin condiția ca să rămînă „destul și la fel de bun“ și poate să fi avut în vedere condiția nonrisipei pentru a amîna atingerea punctului final de la care regresează argumentul.

Un sistem care permite aproprierea și proprietatea permanentă înrăutățește oare situația celor care nu pot să-și aproprie (nemaiexistînd obiecte neposedate accesibile și utile)? Aici intervin diferitele considerații sociale obișnuite care apără proprietatea privată: sporește produsul social punînd mijloacele de producție în mîinile acelora care le pot folosi în modul cel mai eficient (profitabil); se încurajează experimentarea, căci existînd indivizi diferiți care controlează resursele, nu există o singură persoană, sau un mic grup, pe care cineva care are o idee nouă să trebuiască

să-l convingă să o testeze; proprietatea privată dă oamenilor posibilitatea să decidă asupra structurii și tipurilor de riscuri pe care vor să și le asume, conducînd la tolerarea anumitor tipuri de risc; proprietatea privată îi protejează pe viitorii indivizi determinîndu-i pe unii să nu consume resursele, să le păstreze pentru viitoarele piețe; oferă surse alternative de angajare pentru persoane mai puțin agreabile, care nu trebuie să convingă pe nimeni ca să le angajeze ș.a.m.d. Aceste considerații intervin într-o teorie lockeană în sprijinul afirmației că aproprierea proprietății private satisface supoziția clauzei condiționale „să rămînă destul și la fel de bun" și *nu* ca o justificare utilitaristă a proprietății. Ele intervin pentru a dovedi că este neîntemeiată afirmația că deoarece clauza condițională este violată nici un drept natural referitor la proprietatea privată nu poate să apară printr-un proces lockean. Dificultatea în elaborarea unui astfel de argument care ar urma să arate că această clauză este satisfăcută constă în fixarea liniei fundamentale corespunzătoare pentru a face comparații. Aproprierea lockeană nu-i face pe oameni să fie într-o stare mai proastă decît care *altă* stare a lor?[12] Problema fixării liniei fundamentale necesită o examinare mai amănunțită decît putem întreprinde aici. Ar fi de dorit să avem o estimare a importanței economice generale a aproprierii inițiale pentru a vedea cît spațiu de manevră există pentru diferitele teorii ale aproprierii și ale localizării liniei fundamentale. Probabil că această importanță poate fi măsurată prin procentajul întregului venit bazat pe materiile prime neprelucrate și resursele date (mai degrabă decît pe acțiunile umane), în primul rînd chiria reprezentînd valoarea pămîntului neameliorat și prețul materiei prime *in situ* și prin procentajul avuției curente care reprezintă un astfel de venit în trecut.*

Trebuie să remarcăm că nu numai aceia care apără proprietatea *privată* au nevoie de o teorie asupra felului în care drepturile de proprietate apar în mod legitim. Dar și aceia care cred în proprietatea colectivă, de exemplu, aceia care cred că un grup de oameni

---

* Nu am văzut o estimare precisă. David Friedman, în *The Machinery of Freedom* (N.Y.: Harper & Row, 1973), pp. XIV, XV, discută problema și sugerează 5% din venitul național al SUA ca limită superioară pentru primii doi factori menționați. Totuși, el nu încearcă să estimeze procentajul avuției curente care se bazează pe un astfel de venit în trecut. (Noțiunea vagă „se bazează pe" nu face decît să indice o problemă pe care este nevoie să o cercetăm.)

care trăiesc pe o suprafață stăpînesc în mod colectiv teritoriul, sau resursele lui minerale, trebuie să ofere o teorie asupra modului în care apar astfel de drepturi de proprietate; ei trebuie să arate de ce indivizii care trăiesc acolo au dreptul de a stabili ce să se facă cu pămîntul și cu resursele lui, un drept pe care cei care trăiesc în altă parte nu-l au (asupra aceluiași pămînt și a resurselor lui).

CLAUZA CONDIȚIONALĂ

Indiferent dacă teoria lui Locke despre apropriere poate sau nu să fie descifrată în așa fel încît să rezolve diferite dificultăți, presupun că orice teorie adecvată a dreptății în ceea ce privește achiziția va conține o clauză condițională similară acelei clauze condiționale mai slabe pe care am atribuit-o lui Locke. Un proces care dă naștere în mod normal unui drept de proprietate permanent transmisibil prin testament asupra unui lucru neposedat înainte, nu va avea acest rezultat, dacă poziția altora, care nu mai au libertatea de a folosi lucrul, este înrăutățită prin aceasta. Este important să specificăm *acest* mod particular de înrăutățire a situației altora, pentru că această clauză nu cuprinde alte moduri. Nu include înrăutățirea ca urmare a posibilităților mai limitate de a apropria (prima modalitate de mai sus, corespunzătoare condiției mai stringente) și nu include felul în care eu „înrăutățesc" poziția unui vînzător, dacă îmi apropriez materiale pentru a face ceva identic cu ceea ce vinde el, iar apoi îi fac concurență. Cineva care prin apropriere ar viola clauza condițională, poate, totuși, să-și apropriere, dacă îi compensează pe ceilalți, astfel încît situația lor să nu fie înrăutățită; dacă nu-i compensează, aproprierea de către el va viola clauza condițională a principiului dreptății în achiziție și va fi o apropriere nelegitimă.* O teorie a aproprierii care încorporează această clauză lockeană va rezolva în mod corect situațiile

---

* Fourier susținea că din moment ce procesul de civilizare i-a privat pe membrii societății de anumite libertăți (practicarea în comun a culesului, pășunatului, vînătorii), o asigurare minimă, garantată social, ar fi justificată drept compensație pentru pierdere (Alexander Gray, *The Socialist Tradition* [New York: Harper & Row, 1968], p. 188). Dar asta formulează problema prea tare. Această compensație, dacă ar fi datorată cuiva, ar fi datorată acelor persoane pentru care procesul de civilizare a fost o *pierdere netă*, pentru care avantajele civilizației nu au compensat privarea de aceste libertăți speciale.

(obiecțiile aduse teoriei căreia îi lipsește clauza condițională) în care cineva își apropriază rezerva totală de ceva necesar vieții.*

O teorie care include această clauză în principiul ei al dreptății în achiziție trebuie să conțină, de asemenea, un principiu mai complex al dreptății în transfer. Unele reflecții asupra clauzei apropierii obligă la acțiuni ulterioare. Dacă faptul că eu îmi apropriez în întregime o anumită substanță violează clauza lockeană, atunci același lucru se întîmplă dacă îmi apropriez o parte și cumpăr restul de la alții care au obținut-o fără să violeze clauza lockeană. Dacă această clauză exclude posibilitatea ca cineva să-și apropieze toată apa potabilă din lume, atunci exclude și posibilitatea de a o cumpăra pe toată. (Mai slab și neriguros, poate să excludă ca el să ceară anumite prețuri pentru unele dintre bunurile pe care vrea să le vîndă.) Această clauză nu va fi nevoie să se aplice (aproape?) niciodată; cu cît cineva dobîndește mai mult dintr-o substanță care se găsește rar și pe care o vor ceilalți, cu atît va fi mai mare prețul restului de substanță și cu atît îi va fi mai greu să o dobîndească pe toată. Totuși, ne putem închipui, cel puțin, că se petrece ceva de felul următor: cineva face simultan oferte secrete diferiților deținători ai substanței și fiecare vinde presupunînd că poate să cumpere cu ușurință mai mult de la ceilalți deținători; sau o catas-

---

* De exemplu, cazul lui Rashdall în care cineva ajunge la unica sursă de apă din deșert avînd un avans de cîteva mile față de alții care vor ajunge și ei și primul o va apropria pe toată. Hastings Rashdall, „The Philosophical Theory of Property“, în *Property, its Duties and Rights* (London: Mac Millan, 1915).

Trebuie să remarcăm teoria lui Ayn Rand despre drepturile de proprietate („Man's Rights“ în *The Virtue of Selfishness* [New York: New American Library, 1964], p. 94), în care acestea decurg din dreptul la viață, deoarece oamenilor le trebuie lucruri fizice pentru a trăi. Dar un drept la viață nu este un drept la orice avem nevoie pentru a trăi; alți oameni pot avea drepturi asupra acestor alte lucruri (vezi Capitolul 3 al acestei cărți). Cel mult, un drept la viață ar fi un drept de a avea sau de a ne strădui să obținem orice este necesar pentru a trăi, dacă a avea aceste lucruri nu violează drepturile nimănui. Cu privire la lucrurile materiale, întrebarea este dacă a le avea violează vreun drept al altora. (Apropierea oricăror lucruri neposedate ar avea acest efect? Ar avea acest efect apropierea apei în exemplul lui Rashdall?) Deoarece pot interveni considerații speciale (cum este clauza lockeană) cu privire la proprietatea materială, avem nevoie mai *întîi* de o teorie a drepturilor de proprietate înainte să putem aplica orice prezumtiv drept la viață (după cum s-a făcut amendamentul mai sus). Deci, dreptul la viață nu poate să ofere fundamentul pentru o teorie a drepturilor de proprietate.

trofă naturală distruge tot stocul de ceva, cu excepția aceluia care se află în posesia unei persoane. Stocul total nu ar putea să fie apropriat de la început de către o singură persoană. Achiziționarea ulterioară de către ea a întregii cantități nu arată că apropierea inițială a violat clauza (chiar printr-un argument invers similar cu acela de mai sus care încerca să ne ducă înapoi de la *Z* la *A*). Mai degrabă, apropierea inițială *plus* toate transferurile și acțiunile ulterioare violează clauza lockeană.

Titlul fiecărui posesor asupra proprietății sale conține umbra istorică a clauzei lockeene asupra aproprierii. Aceasta exclude transferul lui într-o comasare care violează, într-adevăr, clauza lockeană și exclude folosirea lui, în coordonare cu sau independent de alții, în așa fel încît să violeze clauza prin aceea că face situația altora mai rea decît era la linia lor de bază. De îndată ce se știe că proprietatea cuiva intră în conflict cu clauza lockeană, există limite stringente față de ce poate să facă cu (ceea ce este greu să mai numim fără rezerve) „proprietatea sa". Așadar, o persoană nu-și poate apropria singura oază dintr-un deșert și să ceară prețul pe care-l vrea. Nici nu poate să perceapă orice taxă, dacă posedă o oază și, din nefericire, se întîmplă ca toată apa din celelalte oaze din deșert să sece, dar din oaza lui nu. Această împrejurare nefericită, să recunoaștem că nu din vina lui, face să funcționeze clauza lockeană și-i limitează drepturile de proprietate.* Într-un mod asemănător, dreptul de proprietate al cuiva asupra singurei insule dintr-o zonă nu-i permite să-i interzică unui naufragiat să pășească pe insula sa, considerîndu-l, transgresor, pentru că acesta ar viola clauza lockeană.

Să remarcăm că teoria nu spune că proprietarii au, într-adevăr, aceste drepturi, ci că drepturile sînt eludate pentru a se evita o catastrofă. (Drepturile eludate nu dispar; ele lasă o anumită urmă care lipsește în cazurile pe care le discutăm.)[13] Nu există o astfel de eludare externă (și *ad hoc*?). Considerații intrinseci teoriei proprietății însești, teoriei sale despre achiziție și apropriere, oferă mijloacele pentru a rezolva astfel de cazuri. Rezultatele, totuși, pot fi coextensive unei condiții a catastrofei, deoarece linia de bază

---

* Situația ar fi diferită dacă oaza sa nu ar seca, datorită măsurilor de prevedere speciale pe care le-a luat pentru a împiedica aceasta. Comparați discuția noastră privind acest caz, în text, cu cea a lui Hayek, *The Constitution of Liberty*, p. 136; și, de asemenea, cu cea a lui Ronald Hamowy, în „Hayek's Concept of Freedom; A Critique", *New Individualist Review*, aprilie 1961, pp. 28–31.

pentru comparație este atît de jos, față de productivitatea unei societăți cu apropriere privată, încît problema violării clauzei condiționale lockeene apare numai în cazul unei catastrofe (sau în situația unei insule pustii).

Faptul că cineva posedă întreaga cantitate de ceva necesar altora ca să trăiască *nu* antrenează după sine că aproprierea de către el (sau de către oricine) a orice îi lasă pe unii (imediat sau mai tîrziu) într-o situație mai proastă decît aceea delimitată de linia de bază. Un cercetător în domeniul medicinei, care sintetizează o substanță nouă care este medicamentul eficient pentru o anumită boală și care refuză să o vîndă, altfel decît cum vrea el, nu înrăutățește situația celorlalți privîndu-i de orice și-a apropriat el. Ceilalți pot cu ușurință să posede aceleași materiale pe care și le-a apropriat el; aproprierea de către cercetător sau cumpărarea substanțelor chimice nu a făcut ca acestea să fie rare într-o măsură care ar viola clauza lockeană și nu ar viola-o nici altcineva care ar cumpăra de la respectivul cercetător tot stocul substanței sintetizate. Faptul că cercetătorul folosește chimicale care se găsesc cu ușurință pentru a sintetiza medicamentul nu violează mai mult clauza lockeană decît o violează faptul că singurul chirurg capabil să facă o anumită operație se hrănește cu alimente ușor de procurat pentru a-și întreține viața și energia ca să lucreze, ceea ce arată că această clauză lockeană nu este un „principiu al stării finale"; ea insistă asupra unei anumite modalități în care acțiunile de apropriere îi afectează pe alții și nu asupra structurii situației rezultante.[14]

Între cel care ia tot stocul public și cel care produce tot stocul de substanțe ușor de obținut se plasează imediat cel care-și apropriază întregul stoc de ceva într-un fel care nu-i privează pe alții de el. De exemplu, cineva găsește o nouă substanță într-un loc izolat. Descoperă că ea tratează efectiv o anumită boală și-și apropriază întreg stocul. El nu înrăutățește situația altora; dacă n-ar fi dat peste acea substanță, nimeni altcineva n-ar fi făcut-o și ceilalți ar fi rămas fără ea. Totuși, pe măsură ce trece timpul, crește probabilitatea ca alții să fi găsit substanța; pe acest fapt s-ar putea baza o limită a dreptului său de proprietate asupra substanței, în așa fel încît alții să nu fie sub poziția lor de bază; de exemplu, dreptul său de a lăsă moștenire prin testament ar putea fi limitat. Tema aceasta a înrăutățirii situației altcuiva, privîndu-l de ceva pe care, altfel, l-ar poseda poate să lămurească și exemplul patenților. Patentul unui inventator nu-i privează pe alții de un obiect care nu ar exista

dacă nu ar exista inventatorul. Totuși, patentele ar avea acest efect asupra altora care inventează în mod independent obiectul. Deci, acești inventatori independenți, care au sarcina să dovedească descoperirea independentă, nu trebuie împiedicați să-și folosească propria lor invenție așa cum vor (inclusiv să o vîndă altora). Mai mult, un inventator cunoscut reduce drastic șansele unei invenții independente reale. Căci persoanele care știu de existența unei invenții de obicei nu vor încerca să o reinventeze, iar noțiunea de descoperire independentă ar fi în cel mai bun caz obscură. Totuși, putem presupune că dacă invenția nu ar fi fost făcută atunci cînd a fost, cîndva mai tîrziu, altcineva ar fi putut să o facă. Aceasta sugerează fixarea unei limite temporale asupra patentelor, ca o simplă regulă empirică pentru a aproxima cît timp ar fi luat, în absența cunoașterii invenției, pentru o descoperire independentă.

Cred că funcționarea liberă a unui sistem de piață nu se va confrunta de fapt cu clauza lockeană. (Să ne aducem aminte că este crucial pentru povestea noastră din Partea I felul în care o agenție de protecție devine dominantă iar un monopol *de facto* constă în aceea că folosește forța în situații conflictuale și nu este doar în competiție cu alte agenții. Nu se poate spune o poveste asemănătoare despre alte activități.) Dacă ceea ce am spus este corect, clauza condițională nu va juca un rol foarte important în activitățile agențiilor de protecție și nu va oferi în viitor o ocazie semnificativă pentru acțiunea statului. Într-adevăr, dacă nu ar exista efectele acțiunii anterioare *nelegitime* a statului, oamenii nu ar considera că posibilitatea ca această clauză să fie violată prezintă mai mare interes decît orice altă posibilitate logică. (Aici fac o afirmație istorică empirică, așa cum face acela care nu este de acord cu ceea ce spun eu.) Cu aceasta încheiem cele ce am avut de spus cu privire la complicația pe care o introduce clauza lockeană în teoria îndreptățirii.

SECȚIUNEA A II-A

TEORIA LUI RAWLS

Putem purta discuția noastră despre dreptatea distributivă într-un context mai bine precizat, luînd în considerare în amănunțime contribuția recentă a lui John Rawls. *A Theory of Justice*[15] este o lucrare puternică, profundă, subtilă, cuprinzătoare, sistematică în

filozofia politică și morală, care nu are pereche de la scrierile lui John Stuart Mill, sau poate chiar de mai înainte. Este un izvor de idei edificatoare, integrate într-un tot admirabil. Filozofii politicii, acum, trebuie sau să țină seama de teoria lui Rawls sau să explice de ce nu o fac. Considerațiile și distincțiile pe care le-am dezvoltat sînt lămurite de prezentarea excepțională pe care o face Rawls unei concepții alternative și ajută la lămurirea ei. Chiar și aceia care nu sînt convinși după ce s-au confruntat cu viziunea sistematică a lui Rawls, vor învăța mult din studierea ei atentă. Nu mă refer numai la incisivitatea milliană a punctelor noastre de vedere în combaterea (a ceea ce considerăm) a fi eroare. Este imposibil să citim cartea lui Rawls fără a încorpora mult, poate că sub o formă transfigurată, în propriul nostru punct de vedere. Și este imposibil ca după ce i-ai citit cartea să nu ajungi la o viziune nouă și inspiratoare despre ceea ce poate încerca să facă și să unifice o teorie morală, despre cît de *frumoasă* poate să fie o întreagă teorie. Îmi permit să mă concentrez aici asupra dezacordurilor cu Rawls numai pentru că sînt sigur că cititorii mei îi vor fi descoperit, pentru ei înșiși, numeroasele sale virtuți.

COOPERAREA SOCIALĂ

„Voi începe prin a examina rolul principiilor dreptății. Să presupunem, pentru a fixa ideile, că o societate este într-o măsură mai mare sau mai mică o asociație suficientă sieși de indivizi care, în relațiile lor, recunosc caracterul constrîngător al anumitor reguli de comportament și care, în cele mai multe dintre situații, acționează potrivit lor. Să presupunem mai departe că aceste reguli specifică un sistem de cooperare conceput să promoveze binele acelora care iau parte la el. Atunci, deși o societate este o întreprindere cooperativă în vederea obținerii avantajului reciproc, ea este în mod tipic marcată de un conflict ca și de o identitate de interese. Există o identitate de interese, deoarece cooperarea socială face posibilă pentru toți o viață mai bună decît ar avea fiecare, dacă ar trebui să trăiască singur bizuindu-se pe propriul său efort. Există un conflict de interese, deoarece oamenii nu sînt indiferenți față de modul în care sînt distribuite beneficiile mai mari produse prin colaborarea lor, căci pentru a-și realiza propriile lor scopuri fiecare preferă o parte mai mare uneia mai mici. Este necesar un set de principii pentru a alege între diferitele aranjamente sociale care determină această împărțire a avantajelor și pentru a subscrie la un acord asupra părților distribuite în modul cuvenit. Aceste principii

sînt principiile dreptății sociale: ele ne arată cum să atribuim drepturile și obligațiile în instituțiile de bază ale societății și definesc distribuirea adecvată a beneficiilor și sarcinilor cooperării sociale."[16]

Să ne închipuim *n* indivizi care nu cooperează; fiecare trăiește singur prin propriile sale eforturi. Fiecare persoană *i* primește un salariu, beneficiu, venit ș.a.m.d., S_i; suma totală a ceea ce primește fiecare individ care acționează în mod separat este

$$S = \sum_{i=1}^{n} S_i$$

Cooperînd, ei pot să obțină o sumă totală, *T*, mai mare. Problema dreptății sociale distributive, după Rawls, este cum să fie distribuite sau alocate aceste beneficii ale cooperării. Această problemă ar putea fi concepută în două feluri: cum să fie alocat totalul *T*? Sau, cum să fie alocată suma incrementală datorată cooperării sociale, adică beneficiile cooperării sociale $T - S$? Formularea din urmă presupune că fiecare individ *i* primește din subtotalul *S* al lui *T* partea sa S_i. Cele două formulări ale problemei diferă. Atunci cînd este combinată cu distribuirea noncooperativă a lui *S* (fiecare *i* primind S_i), o distribuire „aparent corectă" a lui $T - S$, în cea de-a doua versiune, poate să nu producă o distribuire „aparent corectă" a lui *T* (prima versiune). În mod alternativ, o distribuire aparent corectă a lui *T* poate să dea unui individ *i* mai puțin decît partea sa S_i. (Condiția $T_i \geq S_i$ care trebuie satisfăcută de răspunsul la prima formulare a problemei, unde T_i este partea din *T* a celui de-al *i*-lea individ, ar exclude această posibilitate.) Rawls, fără a distinge aceste două formulări ale problemei, scrie ca și cum este preocupat de prima, adică, altfel spus, cum să fie distribuită suma totală *T*. S-ar putea pretinde, pentru a justifica accentul pus pe prima problemă, că grație beneficiilor enorme ale cooperării sociale, părțile noncooperative S_i sînt atît de mici în comparație cu oricare parte cooperativă T_i, încît pot fi ignorate în punerea problemei dreptății sociale. Deși trebuie să observăm că este sigur că nu acesta este felul în care oamenii care cooperează ar accepta să se conceapă problema împărțirii beneficiilor cooperării.

De ce cooperarea socială *creează* problema dreptății distributive? Nu ar exista nici o problemă a dreptății și nu ar fi deloc nevoie de o teorie a ei, dacă nu ar exista deloc nici o cooperare, dacă fiecare persoană și-ar lua partea sa în mod individual, prin propriile sale

eforturi? Dacă presupunem, așa cum se pare că face Rawls, că această situație *nu* ridică problema dreptății distributive, atunci în virtutea căror fapte legate de cooperarea socială apar totuși acestea? Ce anume face ca această cooperare socială să dea naștere unor probleme în ceea ce privește dreptatea? Nu se poate spune că vor exista pretenții conflictuale numai acolo unde există cooperare socială, că indivizii care produc independent și (la început) se descurcă singuri nu vor emite pretenții unii față de alții în ceea ce privește dreptatea. Dacă ar exista zece Robinson Crusoe, fiecare lucrînd singur timp de doi ani pe insule separate, care ar ajunge să se descopere unii pe alții și ar cunoaște situația repartizărilor lor diferite prin comunicare radio cu ajutorul unor transmițătoare rămase cu douăzeci de ani mai înainte, nu ar putea să emită pretenții fiecare unul față de celălalt, presupunînd că ar fi posibil să transfere bunurile de la o insulă la alta?[17] Cel care are cel mai puțin nu ar emite pretenții pe temeiul nevoilor sale, pe acela că insula sa era mai săracă în resurse naturale, sau pe temeiul că el a fost fizic vorbind mai puțin capabil să se descurce de unul singur? Nu ar putea să spună că dreptatea ar cere ca ceilalți să-i dea ceva mai mult, pretinzînd că este nedrept ca el să primească atît de puțin și că poate este sărac, că poate moare de foame? Ar putea spune mai departe că diferitele părți individuale noncooperative provin din resurse naturale diferite, care nu sînt meritate și că sarcina justiției este să cerceteze aceste fapte arbitrare și aceste inegalități. Poate că nimeni nu *va* emite astfel de pretenții în situația în care lipsește cooperarea socială, însă ideea este că astfel de pretenții evident că nu ar avea nici o valoare. De ce este evident că nu ar avea nici o valoare? S-ar putea spune că în situația noncooperării sociale fiecare individ merită ceea ce obține neajutorat, prin propriile sale eforturi; sau cu alte cuvinte, nimeni altcineva nu poate emite pretenția *că are vreun drept* la aceste bunuri. În această situație este foarte clar cine este îndreptățit la ce, așa încît nu este nevoie de nici o teorie a dreptății. Potrivit acestei concepții, cooperarea socială introduce o tulburare a apelor care face să fie neclar sau nedeterminat cine este îndreptățit și la ce. Decît să spun că nici o teorie a dreptății nu se aplică acestui caz noncooperativ (nu ar fi nedrept dacă cineva ar fura produsele altuia în situația noncooperativă?), eu aș spune mai degrabă că este un caz clar de aplicare a teoriei corecte a dreptății: teoria îndreptățirii.

Cum schimbă lucrurile cooperarea socială, în așa fel încît principiile îndreptățirii care se aplică la cazurile de noncooperare devin inaplicabile sau inadecvate la cazurile de cooperare? S-ar putea

spune că nu se pot separa contribuțiile diferite ale indivizilor care cooperează; orice produs este realizat în comun și aparține fiecăruia. Asupra acestui produs comun, sau asupra oricărei părți a lui, fiecare persoană va emite în mod plauzibil pretenții care au aceeași putere; toți au o pretenție la fel de justificată, sau, în orice caz, nici un individ nu are o pretenție vădit mai justificată decît a oricărui altuia. Într-un fel (continuă acest argument), trebuie să se decidă cum să se împartă acest produs total al cooperării sociale comune (la care îndreptățirile individuale nu se aplică în mod diferențiat): aceasta este problema dreptății distributive.

Nu se aplică îndreptățirile individuale părților produsului realizat în cooperare? Mai întîi, să presupunem că această cooperare socială se bazează pe diviziunea muncii, pe specializare, avantaj comparativ și schimb; fiecare lucrează separat pentru a transforma un input pe care-l primește și are contract cu alții care-l transformă mai departe, sau transportă produsul său pînă ce ajunge la ultimul consumator. Oamenii cooperează pentru a face obiecte, dar ei lucrează în mod separat; fiecare este o firmă în miniatură.[18] Produsele fiecărui individ sînt ușor de identificat, iar schimburile se realizează pe piețe deschise la prețuri fixate competitiv, date fiind constrîngerile informaționale ș.a.m.d. Într-un astfel de sistem de cooperare socială, care este sarcina unei teorii a dreptății? S-ar putea spune că indiferent care sînt bunurile care se produc, ele vor depinde de raportul de schimb sau de prețurile la care se realizează schimburile și deci că sarcina unei teorii a dreptății este să fixeze criterii pentru „prețuri corecte". Acesta nu este locul în care să trasăm meandrele teoriilor prețului echitabil. Este greu să înțelegem de ce aceste chestiuni trebuie să apară aici. Oamenii se hotărăsc să facă schimburi cu alți oameni și să transfere îndreptățiri, fără a se supune vreunei restricții în ceea ce privește libertatea lor de a face comerț cu oricine altcineva, la orice raport de schimb reciproc acceptabil.[19] De ce o astfel de cooperare socială secvențială, legată prin schimburile voluntare ale oamenilor, dă naștere unor probleme speciale în legătură cu felul în care trebuie să fie distribuite lucrurile? De ce mulțimea corespunzătoare (una care nu este necorespunzătoare) de bunuri nu este chiar aceea care *se produce de fapt* prin intermediul acestui proces de schimburi reciproc acceptat, prin care oamenii decid să dea altora ceea ce sînt îndreptățiți să dea sau să dețină?

Să renunțăm acum la presupunerea pe care am făcut-o că oamenii lucrează în mod independent, cooperînd numai secvențial prin

intermediul schimburilor voluntare și să luăm în considerație oameni care muncesc împreună pentru a produce împreună ceva. Este imposibil acum să separăm contribuțiile fiecărui individ? Problema aici nu este dacă teoria productivității marginale este o teorie bună a părților corecte sau drepte, ci dacă există vreun concept coerent al produsului marginal identificabil. Pare improbabil ca teoria lui Rawls să se bazeze pe supoziția tare că nu există nici o astfel de noțiune suficient de utilă. Oricum, avem încă o dată o situație în care există un număr mare de schimburi bilaterale: proprietarii resurselor care se străduiesc să încheie cu întreprinzătorii acorduri separate în legătură cu folosirea resurselor lor, întreprinzătorii care se străduiesc să încheie acorduri cu muncitori individuali, sau cu grupuri de muncitori care ajung mai întîi la un acord comun și apoi prezintă întreprinzătorilor un pachet de propuneri ș.a.m.d. Oamenii își transferă bunurile sau munca pe piața liberă, la raporturi (prețuri) de schimb determinate în modul obișnuit. Dacă teoria productivității marginale este aplicată rezonabil, oamenii vor primi, în linii generale, în cadrul acestor transferuri voluntare de bunuri, produsele lor marginale.*

---

* A le primi pe acestea, trebuie să remarcăm, nu este același lucru cu a primi echivalentul a ceea ce individul *face*, sau *produce*. Produsul marginal al unei unități F_1 în raport cu factorii $F_2,\ldots, F_n$ este o noțiune *contrafactuală*; este diferența dintre produsul total al lui $F_1,\ldots, F_n$ folosit în modul cel mai eficient (atît de eficient pe cît se poate ști, dată fiind prudența pe care trebuie să o manifestăm în aflarea celei mai eficiente folosiri a factorilor și care este dictată de numeroasele costuri) și produsul total al folosirii celei mai eficiente a lui $F_2,\ldots, F_n$ împreună cu o unitate mai puțin din factorul F_1. Dar aceste două folosiri ale lui $F_2,\ldots, F_n$ împreună cu o unitate mai puțin din factorul F_1(una cu unitatea adițională a lui F_1, cealaltă fără ea). Și produsul marginal al lui F_1 (cu privire la ceilalți factori), ceea ce fiecare ar plăti în mod rezonabil pentru o unitate adițională a lui F_1, nu va fi ceea ce *cauzează* (*el* cauzează) combinat cu $F_2,\ldots, F_n$ și cu celelalte unități ale lui F_1, ci mai degrabă importanța pe care o prezintă diferența care ar exista dacă această unitate a lui F_1 ar fi absentă, iar factorii care rămîn ar fi organizați în modul cel mai eficient pentru a face față absenței sale. Așadar, nu este cel mai bine să concepem teoria productivității marginale ca pe o teorie a produsului produs în mod real, a acelor lucruri a căror obîrșie cauzală include o unitate din acel factor, ci mai degrabă ca pe o teorie a importanței (definită în mod contrafactual) pe care o are prezența unui factor. *Dacă* un astfel de punct de vedere ar fi corelat cu conceptul de dreptate, s-ar părea că s-ar potrivi cel mai bine cu o concepție de tipul îndreptățirii.

Dar dacă noțiunea de produs marginal ar fi atît de ineficace încît produsele marginale ale factorilor prezenți în situațiile efective ale producției comune nu ar putea fi identificate de către cei care angajează sau care cumpără acești factori, atunci distribuirea rezultantă a factorilor nu ar fi structurată în funcție de produsul marginal. Cineva care ar considera teoria productivității marginale, dacă ar fi aplicabilă, *ca pe o teorie structurată a dreptății*, ar putea să considere că astfel de situații în care producția este comună și produsele marginale nedeterminate ne-ar da posibilitatea ca o teorie a dreptății să fie folosită pentru a stabili raporturi de schimb adecvate. Dar un teoretician al îndreptățirii ar considera că este acceptabilă orice distribuire ar rezulta din schimburile voluntare ale părților.* Chestiunile legate de aplicabilitatea teoriei productivității marginale sînt complicate.[20] Să notăm aici doar imboldul puternic al proprietarilor resurselor de a converge către produsul marginal și presiunile puternice ale pieței care tind să producă acest rezultat. Deținătorii factorilor de producție nu sînt toți niște proști care nu știu ce fac, transferînd altora bunuri pe care ei le apreciază pe o bază irațională și arbitrară. Într-adevăr, poziția lui Rawls cu privire la inegalități cere să fie izolabile contribuțiile separate la produsele comune, într-o anumită măsură cel puțin. Deoarece Rawls se abate de la poziția sa, pentru a argumenta că inegalitățile sînt justificate, dacă ajută la ridicarea poziției grupului care are situația cea mai proastă în societate, dacă în lipsa inegalităților grupul cel mai dezavantajat ar fi chiar și mai dezavantajat. Aceste inegalități utile provin, cel puțin în parte, din necesitatea de a oferi stimulente anumitor oameni pentru a desfășura diferite activități, sau pentru a-și asuma diferite roluri pe care nu oricine le poate îndeplini la fel de bine. (Rawls *nu* concepe că inegalitățile sînt necesare pentru a ocupa poziții pe care fiecare le poate satisface la fel de bine, sau că ocuparea celor mai penibile munci, care necesită un minimum de îndemînare, va cere cel mai mare venit.) Dar *cui* trebuie plătite stimulentele? Realizatorilor căror activități? Atunci cînd este

---

* Cititorii care cred că analiza pe care a făcut-o Marx relațiilor de schimb între proprietarii capitalului și muncitori subminează punctul de vedere că mulțimea bunurilor care rezultă din schimbul voluntar este legitimă, sau care cred că distorsionează un termen cum este acela de schimburi „voluntare", vor găsi unele considerații relevante în Capitolul 8.

necesar să oferi stimulente unora pentru a-și realiza activitățile lor productive, nu mai vorbim despre produsul social comun din care nu poate fi desprinsă contribuția nici unui individ. Dacă produsul ar fi tot acel întreg inextricabil, nu s-ar putea ști că stimulentele suplimentare ar merge la indivizi care au un rol crucial; și nu s-ar putea ști că produsul adițional creat de către acești oameni, care au primit un stimulent nou, este mai mare decît cheltuielile făcute cu ei sub forma acelor stimulente. Deci, nu s-ar putea ști dacă stimulentele au fost eficiente sau nu, dacă au implicat un cîștig net sau o pierdere netă. Dar discuția lui Rawls cu privire la inegalitățile justificabile presupune că aceste lucruri pot fi cunoscute. Și, prin urmare, se observă că cerința ca produsul comun să fie indivizibil și nepartiționabil dispare, făcînd loc concepției potrivit căreia cooperarea socială creează probleme speciale pentru dreptatea distributivă, care altfel sînt absente, neclare dacă nu chiar misterioase.

CONDIȚIILE COOPERĂRII ȘI PRINCIPIUL DIFERENȚEI

Un alt aspect al legăturii dintre cooperarea socială și părțile distribuite ne aduce în stare de confruntare cu analiza lui Rawls. Rawls își imaginează indivizi raționali, reciproc dezinteresați, care se întîlnesc într-o anumită situație, sau care sînt desprinși de celelalte caracteristici ale lor pe care nu le manifestă în situația respectivă. În această situație ipotetică, pe care Rawls o numește „poziția inițială“, ei aleg primele principii ale unei concepții despre dreptate care trebuie să reglementeze toate criticile și reforma ulterioară a instituțiilor lor. În timp ce face această alegere, nici unul nu știe ce loc ocupă în societate, nu cunoaște poziția de clasă sau statutul social, sau înzestrările și abilitățile sale native, puterea, inteligența ș.a.m.d.

„Principiile dreptății sînt alese în spatele unui văl de ignoranță. Aceasta ne asigură că nici unul nu este avantajat sau dezavantajat prin alegerea principiilor de către rezultatul întîmplării naturale sau de către contingența circumstanțelor sociale. Din moment ce toți se află în aceeași situație și nimeni nu poate să conceapă principii care să favorizeze condiția sa particulară, principiile dreptății sînt rezultatul unei înțelegeri sau tranzacții corecte.“ [21]

În privința a ce anume cad de acord indivizii în poziția inițială?

„Indivizii aflați în situația inițială ar alege două... principii: primul cere egalitate în atribuirea drepturilor și obligațiilor fundamentale, în timp ce al doilea susține că inegalitățile sociale și economice, cum ar fi de exemplu, inegalități în privința avuției și autorității, sînt corecte numai dacă au ca rezultat beneficii compensatoare pentru fiecare și în special pentru cei mai puțin avantajați membri ai societății. Aceste principii exclud justificarea instituțiilor pe temeiul că privațiunile unora sînt compensate de un bine social mai mare. Poate fi avantajos, dar nu este drept ca unii să aibă mai puțin pentru ca alții să poată prospera. Dar nu există nici o nedreptate în faptul că un mic număr de oameni au beneficii mai mari, dacă prin aceasta situația acelora care nu sînt atît de norocoși este ameliorată. Ideea intuitivă este că din moment ce bunăstarea fiecăruia depinde de un proiect de cooperare fără de care nimeni nu ar putea avea un trai satisfăcător, împărțirea avantajelor trebuie să se facă în așa fel încît să atragă cooperarea voluntară a fiecăruia, inclusiv a acelora plasați mai puțin bine. Totuși, ne putem aștepta la acest rezultat numai dacă sînt propuse condiții rezonabile. Cele două principii menționate par să constituie un acord pe baza căruia cei care sînt mai bine înzestrați sau mai norocoși în privința poziției lor sociale, înzestrare și poziție pe care putem spune că nu le merită, s-ar putea aștepta la cooperarea voluntară a altora, atunci cînd un proiect fezabil este o condiție necesară pentru bunăstarea tuturor."[22]

Acest al doilea principiu, pe care Rawls îl denumește principiu al diferenței, susține că structura instituțională trebuie să fie concepută în așa fel, încît grupul cel mai defavorizat să fie cel puțin într-o situație la fel de bună cu aceea în care ar fi grupul cel mai defavorizat (nu în mod necesar același grup) în oricare structură instituțională alternativă. Dacă cei aflați în poziția inițială urmează politica minimax în alegerea principiilor dreptății, argumentează Rawls, atunci ei vor alege principiul diferenței. Preocuparea noastră aici nu este dacă cei aflați în poziția pe care o descrie Rawls ar aplica de fapt politica minimax și ar alege principiile speciale pe care le specifică Rawls. Totuși, să ne întrebăm de ce indivizi în poziția inițială ar alege un principiu care pune accentul pe grupuri, mai degrabă decît pe indivizi. Nu va conduce aplicarea principiului minimax pe fiecare aflat în poziția inițială la susținerea maximizării poziției *individului* celui mai defavorizat? Desigur, acest principiu ar reduce chestiunile evaluării instituțiilor sociale la problema cum îi merge celui mai nefericit dintre

deprimați. Totuși, pare să fie *ad hoc* evitarea acestui aspect prin schimbarea accentului de pe indivizi pe grupuri (sau pe indivizi reprezentativi), iar această deplasare este inadecvat motivată pentru aceia care se află în poziție individuală.[23] Nici nu este clar ce grupuri sînt luate propriu-zis în considerație; de ce să fie exclus grupul depresivilor, sau al alcoolicilor, sau paraplegicul tipic?

Dacă principiul diferenței nu este satisfăcut de o structură instituțională *J*, atunci în *J*, un grup *G* este într-o situație mai proastă decît ar fi în cadrul unei alte structuri instituționale *I*, care satisface principiul. Dacă un alt grup *F* este într-o situație mai bună în *J* decît ar fi în *I* grație principiului diferenței, este aceasta suficient pentru a spune că în *J* „unii ... au mai puțin pentru ca alții să poată prospera"? (Aici ne-am gîndi la faptul că *G* are mai puțin pentru ca *F* să prospere. Am putea spune același lucru despre *I* ? *F* are mai puțin în *I* pentru ca *G* să poată prospera?) Să presupunem că într-o societate ar prevala următoarea situație:

1. Grupul *G* are cantitatea *A* și grupul *F* are cantitatea *B*, cu *B* mai mare decît *A*. De asemenea, lucrurile ar putea fi aranjate în mod diferit, în așa fel încît *G* ar avea mai mult decît *A* și *F* ar avea mai puțin decît *B*. (Aranjamentul diferit ar putea implica un mecanism pentru a transfera unele bunuri de la *F* la *G*.)

Este aceasta suficient pentru a spune

2. *G* este într-o situație proastă *pentru că F* este într-o situație bună; *G* este într-o situație proastă *pentru ca F* să fie într-una bună; bunăstarea lui *F* determină ca *G* să fie într-o stare proastă; *G* este într-o situație proastă *din cauza* bunăstării lui *F*; *G* nu este mai bine *pentru că F* este într-o situație bună.

Dacă este suficient, adevărul propoziției 2 depinde de faptul că *G* este într-o poziție mai proastă decît *F*? Există, totuși, o altă posibilă structură instituțională *K* prin care se transferă bunuri de la grupul cel mai dezavantajat *G* la *F*, făcînd ca *G* să fie într-o situație încă și mai proastă. Posibilitatea lui *K* face să fie adevărat că, în *J*, *F* nu este (nici măcar) într-o situație mai bună pentru că *G* este într-o situație bună?

În mod normal nu susținem că adevărul unui condițional — luat de unul singur — (ca în 1) este suficient pentru adevărul unei propoziții cauzale indicative (ca în 2). Viața mea s-ar îmbună-

tăți în diferite feluri, dacă tu te-ai hotărî să devii sclavul meu devotat, presupunînd că aș putea trece peste jena inițială. Să fie cauza stării mele prezente faptul că tu nu devii sclavul meu? Deoarece faptul că te-ai înrobi față de cineva mai sărac i-ar îmbunătăți acestuia soarta și ar înrăutăți-o pe a ta, trebuie să spunem că cel sărac este într-o situație proastă pentru că tu ești într-o situație la fel de bună precum ești; el are mai puțin pentru ca tu să poți prospera? Din

3. Dacă *P* ar urma să facă acțiunea *A*, atunci *Q* nu ar fi în situația *S*,

vom conchide

4. Faptul că *P* nu face *A* este răspunzător pentru faptul că *Q* este în situația *S*; faptul că *P* nu face *A* determină ca *Q* să fie în *S*,

numai dacă noi credem, *de asemenea*, că

5. *P* trebuie să facă actul *A*, sau *P* are datoria să facă actul *A*, sau *P* are obligația de a face actul *A* ș.a.m.d.[24]

Așadar, inferența de la 3 la 4, în cazul acesta, *presupune* pe 5. Nu putem trece dintr-un singur pas de la 3 la 4 pentru *a ajunge la* 5. Propoziția că într-o anumită situație unii au mai puțin pentru ca alții să poată prospera se bazează adesea chiar pe evaluarea unei situații sau a unui cadru instituțional care este introdus pentru a ajuta. Deoarece această evaluare *nu* decurge numai din condițional (de exemplu, 1 sau 3) trebuie produs un argument *independent* pentru ea.*

După cum am văzut, Rawls susține că:

„din moment ce bunăstarea fiecăruia depinde de un proiect de cooperare fără de care nimeni nu ar putea duce un trai satisfăcător, împărțirea avantajelor trebuie să se facă în așa fel încît să atragă cooperarea voluntară a fiecăruia, inclusiv a acelora plasați mai puțin bine. Totuși, ne putem aștepta la acest rezultat numai dacă sînt propuse condiții echitabile. Cele două principii menționate par să constituie un acord pe baza căruia cei care sînt mai bine înzestrați sau mai norocoși în privința poziției sociale...

---

* Deși Rawls nu distinge în mod clar pe 2 de 1 și pe 4 de 3, eu nu pretind că el face pasul nelegitim de a aluneca de la condiționalul din urmă la indicativul de mai înainte. Chiar și așa, merită să semnalăm greșeala, pentru că este una în care se poate cădea ușor și s-ar părea că sprijină poziții împotriva cărora argumentăm.

s-ar putea aștepta la cooperarea voluntară a altora, atunci cînd un proiect fezabil este o condiție necesară pentru bunăstarea tuturor.“ [25]

Fără îndoială, principiul diferenței prezintă condiții pe baza cărora aceia mai puțin dotați vor fi gata să coopereze. (Ce condiții *mai bune* ar putea să propună ei pentru ei înșiși?) Dar este acesta un acord corect pe baza căruia cei care sînt *mai puțin* dotați s-ar putea aștepta la cooperarea *voluntară* a altora? În ceea ce privește existența cîștigurilor de pe urma cooperării sociale situația este simetrică. Cel care este mai bine dotat cîștigă prin cooperarea cu cel care este mai puțin dotat *și* cel care este mai puțin dotat cîștigă prin cooperarea cu cel care este mai bine dotat. Totuși, principiul diferenței nu este neutru față de cel care este mai bine și cel care este mai puțin dotat. De unde vine asimetria?

Poate că simetria este răsturnată dacă întrebăm *cît* cîștigă fiecare de pe urma cooperării sociale. Această întrebare ar putea fi înțeleasă în două feluri. Cît de mult cîștigă oamenii din cooperarea socială prin comparație cu cîștigul lor individual într-un proiect *non*cooperativ? Adică, cît reprezintă $T_i — S_i$, pentru fiecare individ i? Sau, în mod alternativ, cît cîștigă fiecare individ de pe urma cooperării sociale generale prin comparație nu cu situația în care *nu* există cooperare, ci cu aceea în care există o cooperare mai limitată? Întrebarea din urmă este mai potrivită în ceea ce privește cooperarea socială generală. Pentru că atunci cînd nu se ajunge la un acord general asupra principiilor care guvernează deținerea beneficiilor cooperării sociale generale, nu înseamnă că fiecare va rămîne într-o situație noncooperativă, dacă există un alt aranjament cooperativ profitabil care include pe unii, dar nu pe toți oamenii și care, în calitate de participanți, *pot* să fie de acord. Oamenii aceștia vor participa la acest aranjament cooperativ mai restrîns. Pentru a ne concentra asupra beneficiilor celui mai bine și ale celui mai puțin dotat care cooperează, trebuie să încercăm să ne imaginăm proiecte mai puțin extinse de cooperare socială divizată, fără nici o cooperare încrucișată, adică proiecte în care cei mai bine dotați cooperează numai între ei și cei mai puțin dotați cooperează numai între ei. Membrii ambelor grupuri cîștigă din cooperarea internă din cadrul grupurilor respective și cîștigă mai mult decît dacă nu ar exista deloc cooperare socială. Un individ beneficiază de pe urma sistemului mai larg de cooperare între cei mai bine și cei mai puțin dotați pînă la suma cîștigului său suplimentar din această cooperare mai largă; și anume, canti-

tatea cu care partea sa în proiectul cooperării generale este mai mare decît ar fi într-un proiect al unei cooperări intragrupale (dar neîncrucișate) limitate. Cooperarea *generală* va aduce un beneficiu mai mare celui mai bine sau celui mai puțin dotat, dacă (pentru a alege un criteriu simplu) cîștigul suplimentar mediu de pe urma cooperării generale (atunci cînd este comparat cu cooperarea intragrupală limitată) este mai mare la unul dintre grupuri decît este la celălalt.

Am putea specula dacă există o inegalitate între cîștigurile suplimentare medii ale grupurilor și, dacă există, care este mai mare. Dacă grupul mai bine dotat include pe aceia care reușesc să realizeze ceva care prezintă un mare avantaj economic pentru alții, cum ar fi invenții, idei noi despre producerea lucrurilor sau modalități de a le face, abilități în sfera sarcinilor economice ș.a.m.d.*, este greu să evităm concluzia că cei care sînt *mai puțin* dotați cîștigă de pe urma proiectului de cooperare generală *mai mult* decît cîștigă cei mai bine dotați. Ce decurge din această concluzie? *Nu* vreau să spun că cei care sînt mai bine dotați trebuie să obțină chiar mai mult decît obțin în cadrul sistemului

---

* Nu este nevoie ca ei să fie *mai bine dotați* de la naștere. În contextul folosit de Rawls, expresia „mai bine dotat“ înseamnă: realizează mai multă valoare economică, capabil să facă aceasta, are un produs marginal ridicat ș.a.m.d. (Rolul pe care-l joacă aici factorii imprevizibili complică posibilitatea de a ne imagina o împărțire anterioară a celor două grupuri.) Textul îl urmează pe Rawls în ceea ce privește clasificarea persoanelor în „mai bine“ și „mai puțin“ dotate numai pentru a critica considerațiile pe care *el* le face în favoarea teoriei sale. Teoria îndreptățirii nu se bazează pe nici o supoziție după care o astfel de clasificare este importantă, sau chiar posibilă, după cum nu se bazează pe vreo presupoziție elitistă.

Deoarece teoreticianul îndreptățirii nu acceptă principiul structurat „fiecăruia după dotarea sa naturală“, el poate să accepte cu ușurință că ceea ce aduce pe piață o capacitate exersată va depinde de capacitățile celorlalți și de felul în care aleg să le exercite, de dorințele exprimate pe piață ale cumpărătorilor, de rezerva alternativă a ceea ce oferă și a ceea ce alții pot să substituie pentru ceea ce oferă el și de alte împrejurări care însumează miile de alegeri și acțiuni ale altora. De asemenea, am văzut mai înainte că remarcile similare pe care le face Rawls în legătură cu factorii sociali de care depinde produsul marginal al muncii (*Theory of Justice*, p. 308) nu-l vor deranja pe un teoretician al îndreptățirii, chiar dacă ar putea submina rațiunea de a fi avansată de un susținător al principiului structurat al distribuirii în funcție de produsul marginal.

bazat pe îndreptățiri al cooperării sociale generale.* Ceea ce decurge *de fapt* pe baza concluziei este suspiciunea adîncă a impunerii, în numele imparțialității, a unor constrîngeri asupra cooperării sociale voluntare (și a mulțimii de bunuri care ia naștere din ea), care face ca aceia care deja beneficiază cel mai mult de pe urma acestei cooperări generale să beneficieze chiar mai mult!

Rawls ar vrea să ne închipuim că persoanele mai puțin dotate spun ceva de felul: „Iată, voi, cei care sînteți mai bine dotați: cîștigați cooperînd cu noi. Dacă vreți să cooperați cu noi va trebui să acceptați condiții rezonabile. Propunem aceste condiții: vom coopera cu voi numai dacă obținem *atît de mult cît este posibil.* Cu alte cuvinte, condițiile cooperării noastre trebuie să ne dea acea parte maximă în așa fel încît, dacă s-ar încerca să ni se dea mai mult, atunci în final am obține mai puțin". Cît de generoase sînt aceste condiții s-ar putea vedea închipuindu-ne că cei care sînt mai bine dotați fac propunerea aproape simetric opusă: „Iată, voi, cei care sînteți mai puțin dotați: cîștigați cooperînd cu *noi.* Dacă vreți să cooperați cu noi, va trebui să acceptați condiții rezonabile. Noi propunem aceste condiții: vom coopera cu voi atîta timp cît *noi* obținem atît de mult cît este posibil. Cu alte cuvinte, condițiile cooperării noastre trebuie să ne dea partea maximă, în așa fel încît, dacă s-ar încerca să ni se dea mai mult, atunci în final am obține

---

* Presupunînd că ei ar putea să se identifice pe ei înșiși și unii pe alții, ei ar putea *încerca* să pretindă o parte mai mare unindu-se într-un grup și negociind împreună cu ceilalți. Dat fiind numărul mare de indivizi implicat și imboldul unora dintre indivizii mai bine dotați de a ieși din front și de a ajunge la înțelegeri separate cu cei mai puțin dotați, dacă o astfel de coaliție a celor care sînt mai bine dotați nu poate să impună sancțiuni celor care se abat, atunci ea se va dizolva. Cei mai bine dotați care rămîn în coaliție pot să folosească boicotul ca pe o „sancțiune" și să refuze să coopereze cu cel care renunță la coaliție. Pentru a distruge coaliția, aceia care sînt mai puțin dotați ar trebui să (poată să) ofere cuiva care este mai bine dotat stimulente suficiente pentru a părăsi coaliția, pentru a compensa pierderea pe care o suferă pentru că nu mai poate să coopereze cu celelalte persoane mai bine dotate. Poate că cineva ar merita să părăsească coaliția numai ca membru al unui grup mare de indivizi care părăsesc și ei coaliția, grup pe care coaliția inițială ar putea încerca să-l țină la dimensiuni mici prin intermediul unor oferte speciale făcute indivizilor pentru a părăsi *acest grup* ș.a.m.d. Problema este complicată și este complicată și mai mult de către faptul evident (în pofida folosirii terminologiei clasificatorii a lui Rawls) că nu există o linie precisă de demarcație între capacitățile oamenilor pentru a stabili ce grupuri vor forma.

mai puțin". Dacă aceste condiții par excesive, așa cum și sînt, de ce să nu pară la fel condițiile propuse de către aceia mai puțin dotați? De ce aceia care sînt mai bine dotați să nu considere că această propunere din urmă nu este demnă de a fi luată în considerație, presupunînd că cineva are curajul să o formuleze în mod explicit?

Rawls se străduiește să explice de ce aceia care sînt mai puțin favorizați nu trebuie să se plîngă că primesc mai puțin. Explicația sa, redată simplu, este că deoarece inegalitatea funcționează în avantajul său, cel mai puțin favorizat nu trebuie să se plîngă; el primește *mai mult* în sistemul inechitabil decît ar primi într-unul echitabil. (Deși ar putea să primească și mai mult într-un alt sistem inechitabil care ar plasa pe altcineva sub el.) Dar Rawls discută chestiunea dacă cei *mai* favorizați vor considera sau trebuie să considere condițiile satisfăcătoare *numai* în pasajul următor, în care *A* și *B* sînt doi oameni reprezentativi, *A* fiind cel mai favorizat:

„Dificultatea este de a arăta că *A* nu are motive să se plîngă. Poate că i se cere să aibă mai puțin decît ar putea să aibă, deoarece dacă ar avea mai mult, rezultatul ar fi o pierdere din partea lui *B*. Acum, ce i se poate spune omului mai favorizat? În primul rînd, este clar că bunăstarea fiecăruia depinde de un proiect de cooperare socială fără de care nimeni nu ar avea un trai satisfăcător. În al doilea rînd, putem cere cooperarea voluntară a fiecăruia numai dacă condițiile proiectului sînt rezonabile. Principiul diferenței, așadar, pare să fie o bază corectă pe care aceia care sînt mai bine dotați, sau mai norocoși în împrejurările lor sociale, s-ar putea aștepta ca alții să colaboreze cu ei, atunci cînd un aranjament fezabil este o condiție necesară pentru binele tuturor."[26]

Ceea ce-și închipuie Rawls că li se spune oamenilor celor mai favorizați *nu* arată că acești oameni nu au nici un motiv să se plîngă și nici nu micșorează deloc ponderea oricăror plîngeri ale lor. Că bunăstarea tuturor depinde de cooperarea socială fără de care nimeni n-ar putea avea un trai satisfăcător li s-ar putea spune și celor mai puțin dotați de către cineva care propune orice alt principiu, inclusiv acela al maximizării poziției celor mai bine dotați. În mod similar, pentru faptul că putem cere fiecăruia să coopereze voluntar numai dacă condițiile proiectului sînt rezonabile. Întrebarea este: ce condiții *ar fi* rezonabile? Ceea ce-și închipuie Rawls că se spune pînă aici este doar o punere ca problemă; dar aceasta nu distinge principiul diferenței propus de

el de contrapropunerea aproape simetrică pe care ne-am imaginat-o că o fac aceia care sînt mai bine dotați, sau de orice altă propunere. Astfel, atunci cînd Rawls continuă, „Principiul diferenței, așadar, pare să fie o bază corectă pe care aceia care sînt mai bine dotați, sau mai norocoși în împrejurările lor sociale, s-ar putea aștepta ca alții să colaboreze cu ei, atunci cînd un aranjament fezabil este o condiție necesară pentru binele tuturor", prezența lui „așadar" în propoziția sa este deconcertantă. Deoarece propozițiile care îl preced sînt neutre atît față de propunerea sa cît și față de oricare altă propunere, concluzia că principiul diferenței reprezintă o bază corectă pentru cooperare *nu poate* decurge din ceea ce îl precedă în acest pasaj. Rawls repetă doar că pare să fie rezonabil; abia dacă este un răspuns convingător adresat oricui nu i se pare rezonabil.* Rawls nu a arătat că individul *A*, care este mai favo-

---

* Tratez discuția lui Rawls aici ca pe una care privește indivizii mai bine dotați și pe cei mai puțin dotați, care știu că sînt așa. În mod alternativ, ne-am putea închipui că *aceste* considerații trebuie evaluate de către cineva în poziția inițială. („Dacă se dovedește că sînt mai bine dotat, atunci...; dacă se dovedește că sînt mai puțin dotat, atunci...") Dar această interpretare nu va fi bună. De ce și-ar bate Rawls capul să spună „Cele două principii... par să fie un acord corect pe baza căruia aceia care sînt mai bine dotați, sau mai norocoși în ceea ce privește poziția lor socială s-ar putea aștepta la cooperarea voluntară a altora" (*Theory of Justice*, p. 15). Cine și cînd se așteaptă la asta? Cum să se traducă aceasta în subjonctivi pentru a fi luată în considerare de către cineva care se află în poziția inițială? În mod similar, se ridică problema în legătură cu afirmația lui Rawls: „Dificultatea este de a arăta că *A* nu are nici un motiv să se plîngă. Poate că i se cere să aibă mai puțin decît ar putea să aibă, deoarece dacă ar avea mai mult, rezultatul ar fi o pierdere din partea lui *B*. Acum, *ce i se poate spune omului mai favorizat?*... Principiul diferenței, așadar, pare să fie o bază corectă pe care aceia care sînt mai bine dotați... s-ar putea aștepta ca alții să colaboreze cu ei..." (*Theory of Justice*, p. 103, subl. mea). Să înțelegem aceasta drept: cineva care se află în poziția inițială se întreabă ce să-și spună sieși în timp ce se gîndește la posibilitatea că se va dovedi că va fi dintre cei care sînt mai bine dotați? Și atunci el spune că principiul diferenței *așadar* pare o bază corectă pentru cooperare în pofida faptului că el este mai bine dotat și chiar dacă el ia în considerare această posibilitate? Sau spune el, atunci, că mai tîrziu chiar, dacă și atunci cînd știe că este mai bine dotat, principiul diferenței i se va părea corect în acel moment ulterior? Și cînd să ni-l închipuim noi că este posibil să se plîngă? Nu în timp ce se află în poziția inițială, pentru că atunci el este de acord cu principiul diferenței. Și nici nu este îngrijorat, în timpul procesului de luare a unei decizii în poziția inițială, că se va plînge mai tîrziu. Pentru că el știe că nu va avea de ce să se plîngă

rizat nu are nici un temei să se plîngă atunci cînd i se cere să aibă mai puțin pentru ca un alt individ *B* să poată avea mai mult decît ar fi avut în alte condiții. Și nu poate arăta aceasta, pentru că *A are* motive să se plîngă. Nu-i așa?

POZIȚIA INIȚIALĂ ȘI PRINCIPIILE REZULTATULUI FINAL

Cum s-ar fi putut presupune că aceste condiții pe care le oferă cei mai puțin dotați sînt echitabile? Să ne închipuim că apare într-un fel oarecare o plăcintă socială și că *nimeni* nu are vreun

---

mai tîrziu de efectele oricărui principiu pe care el însuși îl va alege în mod rațional curînd, în timp ce se află în poziția inițială. Să ni-l închipuim că se plînge de el însuși? Și nu este răspunsul la orice plîngere de felul acesteia din urmă „Ai fost de acord cu asta (sau ai fi fost de acord cu asta dacă ai fi avut inițial această poziție)"? Cu ce „dificultate" se ocupă Rawls însuși aici? Încercarea de a o înghesui în poziția inițială o face să fie complet misterioasă. Și ce crede că realizează aici ceea ce consideră el că este un „acord corect" (sect. 3) sau o „bază corectă" (p. 103), în mijlocul evaluărilor raționale în interes propriu ale persoanelor care se află în poziția inițială, care, prin urmare, nu posedă în mod conștient, sau, în orice caz, nu utilizează noțiuni morale specifice?

Nu văd nici o modalitate coerentă de a încorpora felul în care tratează și vorbește Rawls despre problema condițiilor cooperării dintre cei care sînt mai bine dotați și cei care sînt mai puțin dotați în structura și perspectiva poziției inițiale. Prin urmare, discuția mea socotește că Rawls, aici, se adresează indivizilor care se află *în afara* poziției inițiale, sau indivizilor mai bine dotați sau cititorilor săi, pentru a-i convinge *pe ei* că principiul diferenței pe care el îl scoate din poziția inițială este corect. Este instructiv să comparăm cum își închipuie el că justifică ordinea socială unei persoane care se află în grupul cel mai prost situat într-o societate inechitabilă. Rawls vrea să spună acestei persoane că inegalitățile lucrează în avantajul său. Aceasta i se spune cuiva care știe cine este: „Ordinea socială poate fi justificată în fața oricui și în mod deosebit în fața acelora care sînt cel mai puțin favorizați" (p. 103). Rawls nu vrea să spună, „Ați fi jucat și ați fi pierdut", sau orice de felul acesta, nici măcar, „Ați ales atunci, în poziția inițială"; nici măcar nu vrea să se adreseze cuiva care se află în poziția inițială. El dorește, de asemenea, să facă o considerație separată de poziția inițială, care va convinge pe cineva care își cunoaște poziția sa inferioară într-o societate inechitabilă. Să spui, „Aveți mai puțin pentru ca eu să pot prospera", *nu* ar convinge pe cineva care-și cunoaște poziția sa inferioară, iar Rawls respinge pe bună dreptate această replică, chiar dacă analogul ei subjonctiv pentru cineva care se află în poziția inițială, dacă i-am putea da sens acestuia, nu ar fi lipsit de forță.

drept asupra nici unei bucăți din ea, nimeni nu are un drept în plus față de vreo altă persoană; cu toate acestea, trebuie să existe un acord unanim asupra împărțirii ei. Fără îndoială, dacă lăsăm de-o parte amenințările sau refuzul de a negocia, soluția care se sugerează și este socotită plauzibilă ar fi o distribuire egală. (În sensul lui Schelling, este soluția punctului focal.) Dacă *într-un fel oarecare* mărimea plăcintei nu ar fi fixă și ne-am da seama că printr-o distribuire egală s-ar ajunge oarecum la o plăcintă totală mai mică decît s-ar putea produce în caz contrar, oamenii ar putea foarte bine să fie de acord cu o distribuire inegală, care ar mări dimensiunea bucății celei mai mici. Dar indiferent care ar fi situația, faptul că ne-am da seama de aceasta n-ar revela ceva despre pretențiile noastre diferite față de bucățile de plăcintă? Cine ar putea face plăcinta mai mare și ar face-o, dacă i s-ar da o bucată mai mare, dar nu ar face-o, dacă i s-ar da o bucată egală potrivit aranjamentului distribuirii egale? Cui să i se acorde un stimulent pentru a face această contribuție mai mare? (Nu vorbim aici despre inextricabilul produs comun; se știe *cui* trebuie să i se ofere stimulentele, sau cel puțin cui trebuie să i se plătească o primă după.) De ce contribuția diferită pe care o putem pune în evidență să nu conducă la o îndreptățire diferită?

Dacă lucrurile ar cădea din cer precum mana și nimeni nu ar avea vreo îndreptățire specială la nici o parte a lor și nu ar cădea deloc mană dacă nu ar fi toți de acord cu o anumită distribuire iar cantitatea ar varia în funcție de distribuire, atunci este plauzibil să pretindem că acele persoane care nu ar putea amenința sau face presiuni pentru a obține părți deosebit de mari, ar fi de acord cu regula de distribuire a principiului diferenței. Dar este *acesta* modelul potrivit pentru a gîndi cum trebuie distribuite lucrurile pe care le produc oamenii? De ce să credem că trebuie să se producă aceleași rezultate în situațiile în care *există* îndreptățiri diferite ca și în situațiile în care nu există?

O procedură care fundamentează principiile dreptății distributive pe elemente la care și-ar da consimțămîntul persoanele raționale care nu știu nimic despre ele însele *garantează că principiile dreptății vor fi considerate fundamentale*. Poate că unele principii istorice ale dreptății sînt derivabile din principii ale stării finale, așa cum utilitaristul încearcă să derive drepturile individului, prohibirile de a pedepsi pe cel nevinovat ș.a.m.d., din principiul stării finale pe care-l susține *el*; probabil că astfel de argumente

pot fi construite chiar pentru principiul îndreptățirii. Dar, se pare că participanții la poziția inițială a lui Rawls nu pot să fie de acord, la început, cu nici un principiu istoric. Căci oamenii care se întîlnesc în spatele unui văl de ignoranță pentru a decide cine ce primește, neștiind nimic despre nici o îndreptățire specială pe care o pot avea, vor trata orice urmează a fi distribuit ca pe o mană cerească.*

Să presupunem că ar exista un grup de studenți care au studiat timp de un an, au dat examene și au primit note între 0 și 100 de care nu au aflat încă. Ei sînt acum adunați laolaltă, fără să știe ce note au primit și li se cere să-și dea note, în așa fel încît notele să însumeze un număr dat (care este determinat de suma notelor pe care le-au primit ei de fapt de la profesor). În primul rînd, să presupunem că trebuie să decidă împreună distribuirea specifică a notelor; ei trebuie să dea o anumită notă fiecărui student identificabil, prezent la întîlnire. Aici, date fiind restricțiile suficiente asupra capacității lor de a se amenința unii pe alții, probabil că vor cădea de acord ca fiecare persoană să primească aceeași notă, ca nota fiecărei persoane să fie egală cu totalul împărțit la numărul de oameni care trebuie să primească o notă. Desigur, ei *nu* ar descoperi din întîmplare notele pe care deja le-au primit. Să presupunem mai departe că la ședința lor, pe un panou avînd titlul ÎNDREPTĂȚIRI este o listă cu numele fiecăruia și cu o notă alături, lista fiind identică cu notarea profesorului. Totuși, cei care s-au prezentat slab la examen nu vor fi de acord cu această distribuire specială. Chiar dacă ei știu ce înseamnă „îndreptățire" (ceea ce poate că trebuie să presupunem că nu știu, pentru a crea echivalentul absenței factorilor morali în evaluările realizate de persoanele care se află în poziția inițială a lui Rawls), de ce trebuie ei să cadă de acord cu distribuirea profesorului? Ce motiv personal ar avea ei ca să fie de acord cu această distribuire?

Mai departe, să presupunem că ei toți sînt de acord nu cu o *anumită* distribuire a notelor, ci, mai degrabă, cu niște principii

---

* Oare oamenii care se află în poziția inițială se întreabă vreodată dacă au *ei dreptul* de a decide cum trebuie să se împartă ceva? Poate că raționamentul lor este că din moment ce ei decid, ei trebuie să presupună că sînt îndreptățiți să facă aceasta; și, prin urmare, indivizi specifici nu pot avea îndreptățiri specifice la bunuri (pentru că atunci ei nu ar avea dreptul de a decide împreună asupra felului în care trebuie împărțite toate bunurile); și, deci, orice poate fi tratat în mod legitim precum mana cerească.

generale care guvernează distribuirea notelor. Ce principiu ar fi ales? Principiul egalității, care dă fiecărei persoane aceeași notă, ar avea o șansă evidentă. Și dacă s-ar dovedi că totalul ar fi variabil, în funcție de felul în care l-ar împărți, în funcție de nota pe care a primit-o fiecare și o notă mai mare ar fi dezirabilă, deși ei nu ar concura unii cu alții (de exemplu, fiecare ar concura cu membrii unor grupuri distincte separate), atunci *ar putea* să pară un principiu plauzibil acela al distribuirii notelor care să maximizeze notele cele mai mici. Ar fi de acord acești oameni cu principiul *istoric* al distribuirii de tipul nonstării finale: dați note oamenilor în funcție de felul în care au fost evaluate răspunsurile lor la examen de către un observator calificat și imparțial?* Dacă toți oamenii care decid ar cunoaște distribuirea specifică ce ar fi produsă de acest principiu istoric, ei nu ar fi de acord cu el. Deoarece, atunci, situația ar fi echivalentă cu cea anterioară în care se decide asupra unei anumite distribuiri, în care am văzut deja că ei nu ar fi de acord cu distribuirea după criteriul îndreptățirii. Să presupunem, atunci, că oamenii nu cunosc distribuirea specifică produsă în mod real de acest principiu istoric. Ei nu pot fi convinși să aleagă acest principiu istoric pentru că pare drept sau echitabil; deoarece, în poziția inițială, nu este permis să opereze nici o astfel de noțiune. (Altfel ar argumenta oamenii acolo, ca și aici, în legătură cu ceea ce cerea dreptatea.) Fiecare face un calcul pentru a stabili dacă va fi în propriul său interes să accepte acest principiu istoric al distribuirii. Notele, conform principiului istoric, depind de natură și de inteligență, de cît de mult au lucrat oamenii, de întîmplare ș.a.m.d., factori despre care cei care se află în poziția inițială nu știu aproape nimic. (Ar fi riscant pentru cineva să creadă că din moment ce raționează atît de bine în ceea ce privește principiile, el trebuie să fie unul dintre aceia care sînt mai bine dotați din punct de vedere intelectual. Cine știe ce argumente

---

* Nu vreau să spun că toți profesorii sînt așa și nici măcar că în universități trebuie să se dea note. Tot ceea ce îmi trebuie este un exemplu de îndreptățire, cu detaliile căruia cititorul se va familiariza, pentru a-l folosi la examinarea luării deciziei în poziția inițială. Notarea este un exemplu simplu, deși nu unul perfect, îmbinat cu orice scopuri sociale fundamentale pe care această practică a notării le servește. Putem ignora această complicație, pentru că selectarea de către ei a principiului istoric pe motiv că servește efectiv acele scopuri ar ilustra ideea noastră de mai jos, și anume aceea că preocupările lor fundamentale și principiile lor fundamentale sînt cele ale stării finale.

extraordinare dezvoltă ceilalți, dar poate că le trec sub tăcere din motive strategice.) Fiecare persoană care se află în poziția inițială va face ceva de felul atribuirii unor distribuiri probabiliste locului său în funcție de aceste dimensiuni diferite. Pare să fie improbabil că evaluarea probabilistă a fiecărei persoane ar conduce la principiul îndreptățirii istorice, care ar fi preferat oricărui alt principiu. Să examinăm principiul pe care-l putem numi principiul îndreptățirii inverse. El recomandă să se întocmească o listă a îndreptățirilor istorice în ordinea mărimii și să se dea cel mai mult persoanei îndreptățite la cel mai puțin; să se dea apoi ceea ce urmează imediat persoanei care se află pe penultima poziție de pe listă ș.a.m.d.[27] Orice calcule probabiliste realizate de către cei interesați de poziția inițială a lui Rawls, sau orice calcule probabiliste ale studenților pe care i-am luat în considerație, îi va face să considere că principiile îndreptățirii și cele ale îndreptățirii inverse se află pe aceeași poziție, în măsura în care este în joc propriul lor interes! (Ce calcule i-ar putea convinge să considere unul dintre principii ca fiind superior celuilalt?) Calculele lor nu-i vor face să aleagă principiul îndreptățirii.

Natura problemei deciziei, cu care se confruntă aceia care decid asupra principiilor în poziția inițială în spatele unui văl de ignoranță, îi constrînge să aleagă principiile stării finale ale distribuirii. Acela care are un interes personal evaluează orice principiu al nonstării finale în funcție de felul în care rezolvă o problemă pentru el; calculele sale în legătură cu orice principiu se concentrează asupra a ceea ce obține el pe baza principiului. (Aceste calcule includ considerarea muncii pe care trebuie încă să o presteze, care nu apare în exemplul notării, exceptînd costul scăzut al muncii deja efectuate.) Astfel, pentru orice principiu, un ocupant al poziției inițiale va insista asupra distribuirii D a bunurilor la care conduce principiul, sau asupra unei distribuiri probabiliste peste distribuirile $D_1, \ldots, D_n$ la care poate să conducă principiul și asupra probabilității ca el să ocupe fiecare poziție în fiecare profil D_i, presupunînd că există. Ideea ar rămîne aceeași dacă, în loc să folosească probabilități personale, el folosește o altă regulă de decizie de genul celor discutate de către teoreticienii deciziei. În aceste evaluări, singurul rol jucat de către principiu este acela al generării unei distribuiri de bunuri (sau de orice altceva), sau a generării unei distribuiri probabiliste peste distribuirea de bunuri. Diferite principii sînt comparate numai comparînd distribuirile

alternative pe care le generează. Astfel, principiile părăsesc scena și fiecare persoană care are un interes propriu face o alegere între distribuirile alternative ale stării finale. Oamenii care se află în poziția inițială sau sînt de acord în mod direct cu o distribuire a stării finale sau sînt de acord cu un principiu; dacă sînt de acord cu un principiu, ei o fac numai pe baza considerațiilor despre distribuirile stării finale. Principiile *fundamentale* cu care sînt de acord, acelea la care consimt toți, *trebuie* să fie principii ale stării finale.

Construcția lui Rawls este incapabilă să producă o concepție a îndreptățirii sau o concepție istorică a dreptății distributive. Principiile stării finale ale dreptății produse de procedura sa ar putea fi folosite într-o încercare de a *deriva*, atunci cînd sînt combinate cu informații factuale, principii ale îndreptățirii istorice, ca principii derivate care se subsumează unei concepții a dreptății de tipul nonîndreptățirii.[28] Este greu de văzut cum astfel de încercări ar putea conduce la o explicație a meandrelor *specifice* ale principiilor îndreptățirii istorice. Și orice derivări ale unor aproximări ale principiilor achiziției, transferului și rectificării din principiile stării finale ne-ar apărea în mod evident ca fiind similare contorsiunilor utilitariste în încercarea de a deriva precepte uzuale ale dreptății sau aproximări ale acestora; ele nu produc rezultatul specific dorit și oferă temeiurile greșite pentru genul de rezultat pe care încearcă să-l obțină. Dacă principiile îndreptățirii istorice sînt fundamentale, atunci construcția lui Rawls va produce, în cel mai bun caz, aproximări ale lor; va produce tipurile greșite de temeiuri pentru ele, iar rezultatele sale vor intra uneori în conflict chiar cu principiile corecte. Întreaga procedură care constă în aceea că indivizii aleg principii în poziția inițială a lui Rawls presupune că nici o concepție despre dreptate ca îndreptățire istorică nu este corectă.

S-ar putea obiecta argumentului nostru că procedura lui Rawls își propune *să stabilească* tot ce este legat de dreptate: nu există nici o noțiune independentă a îndreptățirii, care să nu fie prezentă în teoria sa, pe care să ne bizuim atunci cînd criticăm teoria sa. Dar nu avem nevoie de nici o teorie *specifică* elaborată a îndreptățirii istorice ca bază pentru a critica explicația lui Rawls. Dacă *orice* concepție fundamentală a îndreptățirii istorice este corectă, atunci teoria lui Rawls nu este. Putem, așadar, să producem această critică structurală a tipului de teorie pe care o înfățișează Rawls și a tipului de principii pe care trebuie să le producă, fără să fi

formulat mai întîi sub toate aspectele o teorie specifică a îndreptățirii istorice ca alternativă la teoria sa. Am greși dacă am accepta teoria lui Rawls și interpretarea pe care o dă el problemei, ca fiind una în care principiile ar fi alese de către indivizi raționali care urmăresc interese proprii, în spatele unui văl de ignoranță, exceptînd situația în care am fi siguri că nu s-ar putea obține o teorie adecvată a îndreptățirii istorice.

Deoarece explicația lui Rawls nu produce o concepție a îndreptățirii sau o concepție istorică despre dreptate, înseamnă că ea are unele caracteristici în virtutea cărora nu face acest lucru. Am făcut noi altceva decît să insistăm asupra trăsăturii (sau trăsăturilor) specifice și să spunem că aceasta (sau acestea) fac explicația lui Rawls incapabilă în principiu să producă o concepție a îndreptățirii sau o concepție istorică despre dreptate? Aceasta ar fi o critică lipsită de orice forță, deoarece în sensul acesta ar trebui să spunem că explicația este incapabilă în principiu să producă vreo altă concepție decît aceea pe care o produce de fapt. Pare clar că remarcile noastre critice merg mai în profunzime (și sper că este clar pentru cititor); dar este greu să formulăm criteriul necesar al profunzimii. Pentru ca ceea ce spunem să nu fie incomplet, să adăugăm că felul în care formulează Rawls ideea de bază subiacentă vălului de ignoranță, acea trăsătură care este cea mai importantă în excluderea acordului față de o concepție a îndreptățirii, se datorează intenției de a împiedica pe cineva să croiască principii pentru propriul său avantaj, să conceapă principii pentru a-și susține condiția specifică. Dar nu numai că vălul de ignoranță face aceasta; ne și asigură că nici o umbră de considerații despre îndreptățire nu va pătrunde în evaluările raționale ale indivizilor ignoranți, nonmorali constrînși să decidă într-o situație care reflectă unele condiții formale ale moralității.* Poate că într-o explicație

---

* Unii ar putea crede că principiile îndreptățirii pot fi socotite ca fiind special croite într-o modalitate criticabilă din punct de vedere moral și astfel ar putea să respingă afirmația mea că vălul de ignoranță îndeplinește mai mult decît scopul pe care și l-a propus. Deoarece a croi în mod special principii înseamnă a le croi *în mod nedrept* pentru propriul avantaj al cuiva și deoarece problema imparțialității principiului îndreptățirii este chiar problema pe care o discutăm, este greu să decidem cine asumă ceea ce urmează a fi dovedit: critica mea făcută puterii vălului de ignoranță, sau apărarea față de această critică pe care o imaginez în această notă.

de tipul celei a lui Rawls, o condiție mai slabă decît vălul de ignoranță ar putea servi pentru a exclude modelarea specială a principiilor, sau poate că o altă caracteristică „aparent structurală" a alegerii situației ar putea fi formulată pentru a oglindi considerațiile despre îndreptățire. Dar, după cum se prezintă lucrurile, nu există nici o reflectare a considerațiilor despre îndreptățire, sub nici o formă, în situația acelora care se găsesc în poziția inițială; aceste considerații nu intervin nici măcar pentru a nu fi luate în seamă, sau evaluate sau lăsate de-o parte. Deoarece nici o fărîmă din principiile îndreptățirii nu este încorporată în structura situației indivizilor care se află în poziția inițială, nu există nici un fel în care aceste principii ar putea fi alese; și explicația lui Rawls este incapabilă în principiu să le producă. Aceasta, desigur, nu înseamnă că principiul îndreptățirii (sau „principiul libertății naturale") nu ar putea fi *înscris* pe lista principiilor care urmează a fi luate în considerație de către aceia care se află în poziția inițială. Rawls nu face nici măcar aceasta, poate pentru că este atît de clar că nu ar avea nici un rost să-l includem în această listă pentru a fi luat în considerație *acolo*.

MACRO ȘI MICRO

Am notat mai devreme obiecția prin care se pune sub semnul îndoielii existența independentă a oricărei noțiuni de îndreptățire. Aceasta se leagă de sublinierea lui Rawls că principiile pe care le formulează el trebuie aplicate numai la macrostructura fundamentală a întregii societăți și că nici un contraexemplu aplicat la microstructură nu va fi admis. Principiul diferenței este, la prima vedere, *incorect* (deși faptul nu prezintă nici un interes pentru cineva care decide în poziția inițială); și poate fi produsă o largă varietate de contraexemple, în care accentul cade pe situații minore care sînt ușor de înțeles și de soluționat. Dar Rawls *nu* pretinde că principiul diferenței trebuie să se aplice la fiecare situație, ci numai la structura fundamentală a societății. Cum să decidem dacă se aplică la aceasta? Deoarece putem avea doar puțină încredere în intuițiile noastre și în judecățile despre caracterul drept al întregii structuri a societății, putem încerca să venim în sprijinul judecății noastre punînd accentul pe microsituațiile pe care le înțelegem bine. Pentru mulți dintre noi, o parte importantă

a procesului prin care ajungem la ceea ce Rawls numește „echilibru prin răsfrîngere“ („reflective equlibrium“) va consta în experimente gîndite în care testăm principiile în microsituații ipotetice. Dacă, în raționamentul nostru, ele nu se aplică acolo, atunci nu sînt aplicabile în mod universal. Și putem considera că din moment ce principiile corecte ale dreptății *sînt* universal aplicabile, principiile care eșuează în cazul microsituațiilor nu pot să fie corecte. De la Platon încoace, în orice caz, aceasta a fost tradiția noastră; principiile pot fi probate în mare și în mic. Platon considera că aplicate la un grup mare, principiile sînt mai ușor de deslușit; alții pot să gîndească altfel.

Rawls, totuși, își dezvoltă ideile ca și cum principii distincte se aplică la macro și microcontexte, la structura fundamentală a societății și la situațiile pe care le putem înțelege. Sînt *emergente* principiile fundamentale ale dreptății în acest fel, aplicîndu-se numai la structura socială cea mai extinsă, dar nu și la părțile ei? Poate că luăm în considerare posibilitatea ca o întreagă structură socială să fie dreaptă, chiar dacă nici una dintre părțile ei nu este, pentru că nedreptatea fiecărei părți echilibrează sau neutralizează nedreptatea altei părți și nedreptatea totală este pînă la urmă echilibrată sau redusă la zero. Dar este posibil ca o parte să satisfacă cel mai important principiu al dreptății și să fie totuși evident nedreaptă, lăsînd la o parte neputința ei de a îndeplini orice așa-zisă sarcină de neutralizare a altei nedreptăți existente? Poate că da, dacă o parte include un anumit domeniu. Dar, cu siguranță, o parte obișnuită, de zi cu zi, care nu are trăsături foarte neobișnuite, trebuie să se dovedească a fi dreaptă, atunci cînd satisface principiile fundamentale ale dreptății; altfel, trebuie oferite explicații speciale. Nu putem spune doar că vorbim despre aplicarea principiilor numai la structura fundamentală și că nu contează contraexemplele luate din microstructură. În virtutea căror caracteristici ale structurii fundamentale, caracteristici pe care microcazurile nu le au, se aplică principii morale speciale care, în altă parte, ar fi inacceptabile?

Există anumite dezavantaje dacă abordarea noastră insistă numai pe caracterul drept intuitiv al întregilor complecși. Deoarece întregii complecși nu sînt ușor de cercetat, nu putem ține cu ușurință evidența a orice este relevant. Caracterul drept al unei întregi societăți poate să depindă de satisfacerea unui număr de principii distincte. Aceste principii, deși sînt constrîngătoare luate în mod

individual (dovadă aplicarea lor la un domeniu larg de microcazuri specifice), pot produce rezultate surprinzătoare atunci cînd sînt combinate. Adică, putem fi surprinși de formele instituționale — și numai de ele — care satisfac toate principiile. (A se compara cu surpriza descoperirii a ceea ce satisface — și numai a ceea ce satisface — un număr de condiții de adecvare distincte și individual constrîngătoare; și cît sînt de edificatoare astfel de descoperiri.) Sau poate că este un principiu simplu care este satisfăcut în raport cu grupuri mari și este foarte surprinzător la prima vedere cum arată lucrurile cînd acest principiu este satisfăcut. Nu pretind că în situații complicate emerg *principii* noi, ci că poate să ne surprindă felul în care se dovedesc a fi satisfăcute vechile microprincipii în astfel de situații. Dacă lucrurile stau așa, atunci nu trebuie ca judecățile despre întreg să ofere singurele informații sau chiar informațiile importante pe baza cărora să verificăm niște principii. O cale importantă de schimbare a unor judecăți intuitive despre un întreg complex este aceea de a observa implicațiile mai mari și adesea surprinzătoare ale principiilor care sînt temeinic fundamentate la micronivel. În mod asemănător, descoperirea faptului că niște judecăți sînt proaste sau greșite va implica adesea în mod sigur răsturnarea lor prin aplicări riguroase ale principiilor fundamentale la micronivel. Pentru aceste motive nu este de dorit să încercăm să apărăm principiile excluzînd microtestele lor.

Singurul motiv pe care-l am pentru a nu ține cont de microtestele principiilor fundamentale este acela că microsituațiile au anumite îndreptățiri încorporate în ele. Desigur, continuă argumentul, principiile fundamentale luate în considerație aici se vor opune acestor îndreptățiri, deoarece principiile urmează să funcționeze la un nivel mai adînc decît acela al unor astfel de îndreptățiri. Deoarece ele trebuie să funcționeze la nivelul care este subiacent unor astfel de îndreptățiri, nici o microsituație care include îndreptățiri nu poate fi luată ca exemplu prin care să testăm aceste principii fundamentale. Să remarcăm că acest raționament acceptă că procedura lui Rawls presupune că nici o concepție fundamentală despre îndreptățire nu este corectă, că presupune că există un nivel atît de adînc încît nici o îndreptățire nu acționează pînă acolo.

Pot fi toate îndreptățirile plasate la niveluri relativ superficiale? De exemplu, îndreptățirile oamenilor asupra părților propriilor lor corpuri? O aplicare a principiului maximizării poziției acelora care se află într-o situație mai proastă poate, foarte bine, să implice o

redistribuire forțată a părților corpului („Ani de-a rîndul te-ai folosit de ochii tăi, acum pe unul, sau chiar pe amîndoi trebuie să-i dai pentru transplant“), sau scurtarea vieții unor oameni în scopul folosirii corpurilor lor pentru a oferi materialul necesar salvării vieții acelora care, altfel, ar muri de tineri.[29] A pune în discuție astfel de cazuri aduce oarecum a isterie. Dar examinarea prohibirii impuse de Rawls asupra contraexemplelor luate din microstructură ne conduce la astfel de exemple extreme. Faptul că nu toate îndreptățirile care apar în microcazuri pot fi socotite în mod plauzibil ca fiind superficiale și, prin urmare, ca material nelegitim prin care să testăm principiile sugerate, devine deosebit de clar, dacă insistăm asupra acelor îndreptățiri și drepturi care, într-un mod foarte evident, nu sînt fundamentate social sau instituțional. Pe ce temeiuri sînt eliminate ca inadmisibile astfel de cazuri, ale căror specificări detaliate le las în seama cititorului cu imaginație macabră? Pe ce temeiuri se poate pretinde că principiile fundamentale ale dreptății trebuie să se aplice numai structurii instituționale fundamentale a unei societăți? (Și nu am putea încorpora astfel de practici redistributive legate de părțile corpului sau de scurtarea vieții oamenilor în structura fundamentală a unei societăți?)

Este ridicol să criticăm teoria lui Rawls pentru incompatibilitatea ei fundamentală cu concepțiile despre dreptate de tipul îndreptățirii istorice. Deoarece chiar teoria lui Rawls descrie un proces (conceput în mod abstract) care are un rezultat. El nu prezintă un argument deductiv direct bazat pe alte enunțuri care să implice cele două principii ale justiției pe care le propune. Orice formulare deductivă a argumentului lui Rawls ar conține meta-enunțuri, enunțuri despre principii cum ar fi: orice principiu cu care oamenii sînt de acord într-o anumită situație este corect. Combinat cu un argument care arată că cei aflați în acea situație ar fi de acord cu principiile *P*, putem deduce că *P* este corect, și deci să deducem acel *P*. În unele locuri în argument, apare „*P*“, ghilimelele indicînd că argumentul se deosebește de un argument deductiv direct pentru adevărul lui *P*. În locul unui argument deductiv direct, sînt specificate o situație și un proces și *oricare* principii care ar apărea din acea situație și din acel proces sînt recunoscute ca fiind principiile dreptății. (Aici trec cu vederea interacțiunea complicată dintre principiile dreptății pe care vrem să le derivăm și situația inițială pe care o specificăm.) Așa cum pentru un teoretician al îndreptățirii orice mulțime de bunuri care

apare dintr-un proces legitim (specificat de către principiul transferului) este dreaptă, tot așa pentru Rawls orice mulțime de principii care apare din poziția inițială prin intermediul unui proces care constrînge la acordul unanim este mulțimea principiilor (corecte ale) dreptății. Fiecare teorie specifică puncte de plecare și procese de transformare și fiecare acceptă orice rezultă din ea. Potrivit fiecărei teorii, orice rezultă trebuie acceptat pentru că are o obîrșie a sa, o istorie a sa. Orice teorie care recurge la un proces trebuie să înceapă cu ceva care nu este *el însuși* justificat prin aceea că este rezultatul unui proces (altfel, trebuie să înceapă cu ceva de mai înainte) — și anume, sau cu enunțuri generale care argumentează în favoarea priorității fundamentale a procesului, sau cu procesul însuși. Teoria îndreptățirii și teoria lui Rawls recurg la un proces. Teoria îndreptățirii specifică un proces pentru generarea mulțimilor de bunuri. Cele trei principii ale dreptății (în achiziție, transfer și rectificare), care se află la baza acestui proces și care au ca obiect acest proces, sînt ele însele principii procesuale și nu principii ale stării finale ale dreptății distributive. Ele specifică un proces în desfășurare, *fără* să stabilească felul în care se va sfîrși, *fără* să ofere un criteriu structurat extern pe care procesul trebuie să-l satisfacă. Teoria lui Rawls ajunge la un proces *P* de generare a principiilor dreptății. Acest proces *P* cuprinde oameni care se află în poziția inițială și care cad de acord asupra principiilor dreptății în spatele unui văl de ignoranță. După Rawls, orice principii care apar din acest proces *P* vor fi principii ale dreptății. Dar, așa cum am argumentat deja, acest proces *P* prin care sînt generate principiile dreptății nu poate el însuși să genereze principii procesuale în calitate de principii fundamentale ale dreptății. *P* trebuie să genereze principii ale stării finale sau ale rezultatului final. Chiar dacă principiul diferenței, în teoria lui Rawls, trebuie să se aplice unui proces instituțional care se desfășoară și este continuu (unul care include îndreptățiri *derivate* bazate pe așteptări instituționale datorate principiului și elemente derivate ale justiției pur procedurale ș.a.m.d.), el este un principiu al rezultatului final (dar nu un principiu al momentului *curent*). Principiul diferenței stabilește felul în care trebuie să se încheie procesul aflat în desfășurare și oferă un criteriu structurat extern pe care trebuie să-l satisfacă; orice proces care nu satisface testul criteriului este respins. Simplul fapt că un principiu reglementează un proces instituțional în desfășurare nu-l face să fie un principiu procesual. Dacă l-ar face, atunci principiul utilitarist ar fi și el un

principiu procesual, mai degrabă decît principiul rezultatului final, așa cum și este de fapt.

Structura teoriei lui Rawls, așadar, prezintă o dilemă. Dacă procesele sînt atît de importante, teoria lui Rawls are neajunsuri pentru că este incapabilă să producă principii procesuale ale dreptății. Dacă procesele nu sînt atît de importante, atunci nu s-a oferit un sprijin suficient principiilor produse de către procesul *P* al lui Rawls prin care se ajunge la principii. Argumentele contractualiste încorporează supoziția că orice apare dintr-un anumit proces este corect. Forța unui argument contractualist se bazează pe forța acestei supoziții fundamentale. Atunci, desigur, nici un argument contractualist nu trebuie structurat în așa fel încît să excludă posibilitatea ca principiile procesuale să fie principiile fundamentale ale dreptății distributive prin care să judecăm instituțiile unei societăți; nici un argument contractualist nu trebuie să fie structurat în așa fel încît să facă imposibil ca rezultatele sale să fie de același fel ca supozițiile pe care se bazează argumentul.[30] Dacă procesele sînt destul de bune pentru a fundamenta o teorie, atunci ele sînt destul de bune pentru a fi rezultatul posibil al teoriei. Aici nu putem avea ambele alternative.

Trebuie să observăm că principiul diferenței este un tip deosebit de puternic de principiu structurat al stării finale. Să spunem că un principiu al distribuirii este *organic* dacă o distribuire nedreaptă, în conformitate cu principiul, poate fi obținută dintr-una pe care principiul o consideră dreaptă, prin eliminarea (în imaginație) a unor oameni și a părților care le-au fost distribuite. Principiile organice insistă asupra unor caracteristici care depind de structura *globală*. Prin contrast, principiile structurate de forma „fiecăruia după performanța sa în ceea ce privește o anumită dimensiune naturală *D*“ *nu* sînt principii organice. Dacă o distribuire satisface acest principiu, va continua să-l satisfacă și atunci cînd sînt eliminați unii oameni și bunurile lor, pentru că această eliminare nu va afecta raporturile dintre bunurile oamenilor care rămîn sau raporturile dintre performanțele lor în ceea ce privește dimensiunea *D*. Aceste raporturi neschimbate vor continua să fie la fel și vor continua să satisfacă principiul.

Principiul diferenței *este* organic. Dacă grupul care se află în cea mai puțin bună poziție și bunurile membrilor grupului sînt eliminate dintr-o situație, nu există nici o garanție că situația care rezultă și distribuirea vor maximiza poziția grupului care este acum în cea mai puțin bună poziție. Poate că noul grup care se

află în poziția cea mai de jos ar putea să aibă mai mult, dacă grupul din vîrf ar avea chiar mai puțin (deși nu ar exista nici o modalitate de a transfera de la grupul din vîrf la grupul care înainte se afla pe poziția cea mai de jos).*

Imposibilitatea de a satisface condiția eliminării (că o distribuire rămîne dreaptă în condițiile eliminării oamenilor și a bunurilor lor) este caracteristică pentru principiile organice. Să luăm în considerație, de asemenea, condiția însumării care susține că dacă două distribuiri (între grupuri de indivizi disjuncte) sînt drepte, atunci tot așa este distribuirea care constă din combinarea acestor două distribuiri drepte. (Dacă pe pămînt distribuirea este dreaptă și este dreaptă și cea de pe o planetă a unui astru îndepărtat, atunci așa este și distribuirea însumată a celor două.) Principiile distribuirii de tipul „fiecăruia după performanța sa în ceea ce privește o anumită dimensiune naturală *D*“ violează această condiție și, prin urmare, sînt (să spunem) *nonagregative*. Pentru că deși în interiorul fiecărui grup toate părțile sînt proporționale cu performanțele în ceea ce privește pe *D*, nu este necesar ca proporționalitatea să existe și *între* grupuri.** Principiul dreptății ca îndreptățire la bunuri satisface atît condiția eliminării cît și pe cea a însumării; principiul îndreptățirii este nonorganic și agregativ.

Nu trebuie să lăsăm de-o parte subiectul caracteristicilor principiului diferenței fără a menționa speculația interesantă, dar după cum cred eu greșită a lui Thomas Scanlon că „nu există nici un principiu plauzibil care să fie distinct de Principiul Diferenței și care să ocupe o poziție intermediară între el și egalitatea strictă.“[31] Cum se poate ca nici un principiu egalitarist plauzibil, căruia îi lipsește egalitatea absolută, să nu excludă marile inegalități în vederea dobîndirii unui *ușor* beneficiu pentru cel care se află într-o

* Principiul diferenței creează astfel *două* conflicte de interese: între cei din vîrf și cei de jos; *și* între aceia care se află la mijloc și aceia de jos, pentru că dacă aceia de jos ar dispărea, principiul diferenței s-ar putea aplica pentru a îmbunătăți poziția acelora de la mijloc, care ar deveni noul grup de jos a cărui poziție urmează să fie maximizată.

** Să admitem că al doilea grup are indivizi a căror performanță în ceea ce privește *D* este pe jumătate iar părțile de două ori mai mari decît ale indivizilor din primul grup, unde, în primul grup, proporțiile dintre părțile oricăror doi indivizi și performanțele lor în ceea ce privește *D* sînt egale. Decurge că *în interiorul* celui de-al doilea grup, proporția dintre părțile oricăror doi indivizi va fi egală cu proporția dintre performanțele lor. Totuși, între grupuri, *nu* se va obține această identitate a proporțiilor.

poziție mai proastă? Pentru egalitarist, inegalitatea este un cost, un factor-minus. Egalitaristul strict nu acceptă nici o inegalitate, tratînd costul unei inegalități ca fiind infinit. Principiul diferenței permite ca acest cost să aibă *orice* mărime, dacă există un *anumit* beneficiu (pentru grupul care se află în cea mai proastă poziție), oricît ar fi de mic acesta. În această abordare inegalitatea nu este tratată ca un cost semnificativ. Mi-am formulat comentariile în așa fel încît următorul principiu, să-l numim Principiul General Egalitarist 1, să ne vină în minte: o inegalitate este justificată numai dacă beneficiile sale cîntăresc mai greu decît costurile sale. Urmîndu-l pe Rawls, să presupunem că beneficiile sale sînt numai acelea care revin grupului care se află în cea mai proastă poziție. Cum să-i măsurăm costurile (și într-un fel în care să fie comparabile cu beneficiile lui)? Costurile trebuie să reprezinte cantitatea totală de inegalitate din societate, care ar putea fi abordată într-un mod variat. Așadar, să considerăm ca măsură a inegalității într-un anumit sistem (și deci ca pe costuri ale lui) diferența dintre situația individului reprezentativ care se află în poziția cea mai bună și situația individului reprezentativ care se află în poziția cea mai proastă. Fie X_W partea individului reprezentativ care se află în poziția cea mai proastă în sistemul X; fie X_B partea individului reprezentativ care se află în poziția cea mai bună în sistemul X. Fie E un sistem eficient al egalității (în care nimeni nu primește o parte mai mică decît în oricare alt sistem egal). ($E_B = E_W$) Astfel obținem următoarea Primă Specificare a Principiului General Egalitarist 1. (Alte specificări ar folosi alte măsuri ale inegalității.) Un sistem inechitabil U este nejustificat, dacă $U_B - U_W > U_W - E_W$. (Sau ar trebui să fie ≥ ?) O inegalitate este justificată numai dacă beneficiul ei pentru grupul care se află în poziția cea mai proastă ($U_W - E_W$) este mai mare decît (sau egal cu ?) costul inegalității ($U_B - U_W$). (A se observa că aceasta implică o măsurare pe o scală și comparări interpersonale.) Aceasta este o poziție intermediară pe care egalitaristul ar putea s-o considere atrăgătoare și este un principiu egalitarist mai puternic decît principiul diferenței.

Există un principiu egalitarist chiar *mai* strict căruia îi lipsește egalitarismul strict, sprijinit de considerații similare acelora care conduc la respingerea unui simplu principiu cost-beneficiu pentru contexte morale.[32] Aceasta ne-ar da Principiul General Egalitarist 2: un sistem inegal U este justificat numai dacă a) beneficiile sale sînt mai mari decît costurile sale *și* b) nu există nici un *alt* sistem inegal S, cu inegalitate mai puțină, astfel încît beneficiile *supli-*

mentare ale lui U față de S să nu fie mai mari decît costurile suplimentare ale lui U față de S. Ca și mai înainte, considerînd pe $X_B - X_W$ drept costuri ale inegalității într-un sistem X, obținem următoarea Primă Specificare a Principiului General Egalitarist 2: un sistem inegal U este justificat numai dacă:

a) $U_W - E_W > U_B - U_W$ *și*

b) Nu există nici un sistem S, astfel încît
$S_B - S_W < U_B - U_W$ și
$U_W - S_W \leq (U_B - U_W) - (S_B - S_W)$.

(A se observa că b) înseamnă: Nu există nici un sistem S cu mai puțină inegalitate decît U, astfel încît beneficiile suplimentare ale lui U față de S să fie mai mici decît sau egale cu costurile sale suplimentare.)

În ordinea *crescătoare* a stringenței egalitariste avem: principiul diferenței, prima specificare a Principiului General Egalitarist 1, prima specificare a Principiului General Egalitarist 2 și principiul egalității stricte (a se alege E). Desigur, un egalitarist le-ar socoti pe cele două din mijloc mai atractive decît principiul diferenței. (Un astfel de egalitarist ar putea să vrea să examineze ce schimbări care apar în structura Poziției Inițiale sau în natura persoanelor care se află în această poziție ar duce la alegerea unuia dintre aceste principii egalitariste.) Desigur, eu nu sugerez că aceste principii egalitariste sînt corecte. Dar examinarea lor ne ajută să ne dăm seama exact cît de egalitarist este principiul diferenței și face neplauzibilă pretenția că acesta este principiul plauzibil cel mai egalitarist căruia îi lipsește egalitatea strictă. (Totuși, poate că Scanlon vrea să spună că orice principiu egalitarist mai stringent ar trebui să atribuie un cost inegalității și că nu s-a dat nici o justificare teoretică care să ne dea posibilitatea să determinăm un cost precis.)

Există o modalitate pe care trebuie să o menționăm prin care din poziția inițială a lui Rawls s-ar putea obține principii chiar mai egalitare. Rawls imaginează persoane raționale care-și urmăresc interesul propriu și care, în spatele unui văl de ignoranță, aleg principiile care le guvernează instituțiile. Mai departe el își imaginează, în partea a treia a cărții sale, că atunci cînd trăiesc într-o societate care încorporează aceste principii, oamenii dobîndesc un simț al dreptății și o anumită psihologie (atitudini față de alții etc.). Să numim aceasta Stadiul I al argumentului. Stadiul al II-lea al

argumentului ar consta în a-i lua pe *acești* oameni, care sînt rezultatul Stadiului I și al felului în care funcționează o societate în concordanță cu principiile Stadiului I și a-i plasa *pe ei* într-o poziție inițială. Poziția inițială a Stadiului al II-lea conține indivizi dotați cu psihologia și simțul dreptății care sînt rezultatul Stadiului I și nu indivizi care sînt (doar) raționali și care-și urmăresc interesul propriu. Acești oameni aleg principiile care guvernează societatea în care urmează să trăiască. Vor fi principiile pe care le aleg ei în Stadiul al II-lea aceleași principii alese de către alții în Stadiul I? Dacă nu, imaginați-vă oameni trăind într-o societate care încorporează principiile Stadiului al II-lea, determinați ce psihologie ar dezvolta *ei* și puneți-i pe *acești* indivizi, care sînt produși în Stadiul al II-lea, într-o poziție inițială în Stadiul al III-lea și continuați același proces. Vom spune că poziția inițială reiterată produce anumite principii P dacă 1) există o poziție inițială a Stadiului n în care este ales P și P este, de asemenea, ales în poziția inițială a Stadiului n+1, sau 2) dacă noi principii sînt alese în fiecare stadiu nou al poziției inițiale, atunci aceste principii converg și au ca limită pe P. Altfel, nici un principiu nu este produs de poziția inițială reiterată, de exemplu, stadiile succesive ale poziției inițiale oscilează între două seturi de principii.

Sînt produse realmente cele două principii ale lui Rawls de către poziția inițială reiterată, adică, în Stadiul al II-lea, oamenii, dotați cu psihologia pe care Rawls o descrie ca rezultînd din aplicarea celor două principii ale dreptății propuse de el, aleg ei înșiși chiar acele principii atunci cînd *ei* sînt plasați într-o poziție inițială? Dacă da, atunci aceasta ar consolida rezultatul lui Rawls. Dacă nu, ne confruntăm cu problema dacă orice principiu este produs de poziția inițială; în ce stadiu sînt produse principiile (sau sînt produse la limită); și ce sînt exact *acele* principii. S-ar părea că acesta este un domeniu interesant de cercetare pentru aceia care se hotărăsc să lucreze, în pofida argumentelor mele, în contextul rawlsian.

ÎNZESTRĂRI NATURALE ȘI ARBITRARIU

Rawls este foarte aproape de luarea în considerare a sistemului îndreptățirii atunci cînd discută ceea ce el numește sistemul libertății naturale.

„Sistemul libertății naturale selectează o distribuire eficientă cam în felul următor. Să presupunem că știm din teoria economică că în limitele

supozițiilor standard care definesc o economie de piață competitivă, veniturile și avuția vor fi distribuite într-un mod eficient și că distribuirea eficientă din orice perioadă de timp este determinată de distribuirea inițială a înzestrărilor, adică, de distribuirea inițială a veniturilor și a avuției, a talentelor și abilităților naturale. Cu fiecare distribuire inițială, se ajunge la un anumit rezultat eficient. Astfel, se dovedește că dacă urmează să acceptăm un rezultat ca fiind drept și nu doar eficient, trebuie să acceptăm baza distribuirii inițiale a înzestrărilor de-a lungul timpului.
În sistemul libertății naturale, distribuirea inițială este reglementată de aranjamentele care sînt implicite în concepția potrivit căreia celor talentați le sînt deschise carierele. Aceste aranjamente presupun aceeași libertate pentru toți (așa cum este specificată de primul principiu) și o economie de piață liberă. Ele cer o egalitate formală a șanselor, prin care toți au cel puțin aceleași drepturi legale de a accede la toate pozițiile sociale avantajate. Dar deoarece nu se întreprinde nici un efort pentru a se păstra o egalitate sau o similaritate a condițiilor sociale, exceptînd atît cît este necesar pentru a păstra instituțiile fundamentale indispensabile, distribuirea inițială a înzestrărilor pentru orice perioadă de timp este puternic influențată de contingențe naturale și sociale. Distribuirea existentă a veniturilor și a avuției, să spunem, este efectul cumulativ al unor distribuiri anterioare ale înzestrărilor naturale — adică, talente și abilități înnăscute — așa cum au fost dezvoltate sau au rămas nerealizate, iar folosirea lor a fost favorizată sau defavorizată, de-a lungul timpului, de împrejurări sociale și de contingențe cum sînt accidentele și întîmplările fericite. Din punct de vedere intuitiv, cea mai evidentă nedreptate a sistemului libertății naturale este că permite ca părțile distribuite să fie influențate într-un mod impropriu de către acești factori, care sînt atît de arbitrari dintr-un punct de vedere moral.“ [33]

Aici avem temeiurile pentru care *Rawls* respinge sistemul libertății naturale: el „permite“ ca părțile distribuite să fie influențate într-un mod impropriu de către factori care sînt atît de arbitrari dintr-un punct de vedere moral. Acești factori sînt: „distribuirea anterioară ... a talentelor și a abilităților naturale așa cum s-au dezvoltat de-a lungul timpului grație unor împrejurări sociale și contingente cum sînt accidentele și întîmplările fericite“. Observați că nu se menționează *deloc* felul în care indivizii au ales să-și dezvolte propriile lor înzestrări naturale. De ce acest lucru a fost pur și simplu lăsat de-o parte? Poate pentru că astfel de alegeri sînt socotite ca fiind rezultate ale unor factori care se află în afara controlului individului, deci ale unor factori „arbitrari dintr-un punct de vedere moral“. „Afirmația că un om merită caracterul

superior care-i dă posibilitatea de a face efortul pentru a-și cultiva abilitățile este la fel de problematică; deoarece caracterul său depinde în mare măsură de norocul familiei și de împrejurări sociale pentru care nu poate pretinde nici un merit."[34] (Ce concepție despre caracter și despre relația sa cu acțiunea este presupusă aici?) „Înzestrările naturale și contingențele dezvoltării și cultivării lor în copilărie sînt arbitrare dintr-un punct de vedere moral ... efortul pe care o persoană este dispusă să-l facă este influențat de abilitățile și îndemînarea sa naturale și de posibilitățile care-i sînt deschise. Este mai probabil, celelalte condiții fiind la fel, ca aceia care sînt mai bine dotați să se străduiască într-un mod conștient ..."[35] Acest gen de argument poate bloca introducerea alegerilor și acțiunilor autonome (și a rezultatelor lor) ale unui individ doar prin punerea în dependență completă a *orice* este semnificativ la un individ de anumite tipuri de factori „externi". Astfel, a denigra autonomia unui individ și responsabilitatea primă pentru acțiunile sale este riscant pentru o teorie care, pe de altă parte, vrea să sprijine demnitatea și respectul de sine ale ființelor autonome; și cu atît mai mult pentru o teorie (inclusiv o teorie a binelui) care se bazează atît de mult pe alegerile pe care le fac indivizii. Ne îndoim că imaginea ponderată asupra ființelor umane pe care o presupune și pe care se bazează teoria lui Rawls poate fi făcută să corespundă concepției despre demnitatea umană, la care teoria lui Rawls este concepută să ducă și să o încorporeze.

Înainte de a examina temeiurile lui Rawls de a respinge sistemul libertății naturale, să observăm situația acelora care se află în poziția inițială. Sistemul libertății naturale este *o* interpretare a unui principiu pe care (potrivit lui Rawls) ei îl acceptă într-adevăr: inegalitățile sociale și economice trebuie să fie rînduite în așa fel încît să ne așteptăm într-un mod rezonabil că ambele tipuri de inegalități sînt în avantajul fiecăruia și sînt legate de poziții și servicii deschise pentru toți. Nu este clar dacă indivizii care se află în poziția inițială iau în considerație în mod explicit și aleg din mulțimea *tuturor* interpretărilor diferite ale acestui principiu, deși aceasta s-ar părea că este interpretarea cea mai rezonabilă. (Tabelul lui Rawls de la pagina 124, care enumeră concepțiile despre dreptate luate în considerare în poziția inițială *nu* include sistemul libertății naturale.) Cu siguranță, ei iau în considerație în mod explicit o interpretare, principiul diferenței. Rawls nu ne spune de ce indivizii care se află în poziția inițială și care ar lua în calcul

sistemul libertății naturale ar ajunge să-l respingă. Motivul pentru care ajung să-l respingă nu poate fi acela că sistemul face ca distribuirea care se obține să depindă de o distribuire arbitrară din punct de vedere moral a înzestrărilor naturale. Ceea ce trebuie să presupunem, așa cum am văzut înainte, este că evaluarea personală a indivizilor care se află în poziția inițială nu se soldează și nici nu se poate solda cu adoptarea de către ei a principiului îndreptățirii. Oricum, eu și Rawls ne bazăm evaluările pe considerații diferite.

Rawls a *conceput* în mod explicit poziția inițială și caracteristica ei care se definește prin alegere, în așa fel încît să încorporeze și să dea o evaluare negativă influenței pe care înzestrarea naturală o poate exercita asupra deținerii unor părți din bunuri. „Ne-am decis să căutăm o concepție despre dreptate care anulează accidentele înzestrării naturale și contingențele împrejurărilor sociale ..."[36] (Rawls face foarte multe referiri dispersate la această temă a anulării accidentelor înzestrării naturale și a contingențelor împrejurărilor sociale.) Această căutare modelează în mod hotărîtor teoria lui Rawls și stă la baza delimitării poziției sale inițiale. Ideea nu este că indivizii care ar merita într-adevăr înzestrarea lor naturală ar alege într-un mod diferit, dacă ar fi plasați în poziția inițială despre care vorbește Rawls, ci, mai degrabă, după cîte se pare, pentru astfel de indivizi, Rawls nu ar susține că principiile dreptății care guvernează relațiile *lor* reciproce ar fi fixate de către ceea ce ar alege ei în poziția inițială. Este util să ne aducem aminte cît de mult din construcția lui Rawls se sprijină pe acest fundament. De exemplu, Rawls argumentează că anumite cerințe egalitariste nu sînt motivate de invidie, ci, mai degrabă, întrucît sînt în acord cu cele două principii ale dreptății pe care le-a formulat el, de resentimentul față de nedreptate.[37] Acest argument, după cum Rawls își dă seama[38], poate fi subminat, dacă înseși considerațiile care stau la baza poziției inițiale (producînd cele două principii rawlsiene ale dreptății) încorporează ele însele invidia sau se bazează pe invidie. Așadar, pe lîngă dorința de a înțelege respingerea concepțiilor alternative și de a evalua cît de puternică este critica pe care o face Rawls concepției îndreptățirii, temeiuri din interiorul teoriei sale oferă motivația explorării fundamentului cerinței ca o concepție despre dreptate să fie dotată cu un mecanism de anulare a diferențelor dintre împrejurările sociale și dintre înzestrările naturale pe care le avem (și a oricăror diferențe între împrejurările sociale care rezultă din acestea).

De ce să nu depindă în mod parțial bunurile de înzestrarea naturală? (Ele vor depinde, de asemenea, de felul în care este dezvoltată înzestrarea naturală și de modurile în care este folosită.) Replica lui Rawls este că această înzestrare naturală, fiind nemeritată, este „arbitrară dintr-un punct de vedere moral". Există două modalități de a înțelege relevanța acestei replici: ar putea fi o parte a unui argument care urmărește să stabilească faptul că efectele distributive ale diferențelor naturale trebuie să fie anulate, ceea ce voi numi argumentul pozitiv, sau ar putea fi o parte a unui argument care respinge un posibil contraargument, care susține că efectele distributive ale diferențelor naturale nu trebuie să fie anulate, ceea ce voi numi argumentul negativ. În timp ce argumentul pozitiv încearcă să stabilească faptul că efectele distributive ale diferențelor naturale trebuie să fie anulate, cel negativ, respingînd doar *un* singur argument, în virtutea căruia diferențele nu trebuie anulate, lasă deschisă posibilitatea ca (pentru alte motive) diferențele să nu trebuie să fie anulate. (Este posibil, de asemenea, ca pentru argumentul negativ să fie *indiferent* din punct de vedere moral dacă efectele distributive ale diferențelor naturale trebuie să fie anulate; observați diferența dintre a spune că ceva trebuie să se întîmple și a spune că nu este adevărat că ceva nu trebuie să se întîmple.)

ARGUMENTUL POZITIV

Vom începe cu argumentul pozitiv. Cum ar putea funcționa ideea că diferențele de înzestrare naturală sînt arbitrare dintr-un punct de vedere moral într-un argument conceput pentru a stabili că diferențele în ceea ce privește bunurile, provenind din diferențe în ceea ce privește înzestrările naturale, trebuie să fie anulate? Vom examina patru posibile argumente: primul, următorul argument A:

1. Fiecare persoană trebuie să merite din punct de vedere moral bunurile pe care le are; nu ar trebui ca persoanele să aibă bunuri pe care nu le merită.
2. Oamenii nu merită din punct de vedere moral înzestrările lor naturale.
3. Dacă la o persoană, *X* îl determină parțial pe *Y* și dacă *X* este nemeritat, atunci așa este și *Y*.

Deci,

4. Bunurile oamenilor nu ar trebui să fie determinate parțial de înzestrările lor naturale.

Acest argument va servi ca înlocuitor pentru altele asemănătoare, mai complicate.[39] Dar Rawls *respinge* explicit și energic distribuirea în funcție de meritul moral.

„Există o tendință a simțului comun de a presupune că venitul și avuția și lucrurile bune în viață, în general, trebuie să fie distribuite în funcție de meritul moral. Dreptatea este fericirea în funcție de virtute. Deși se recunoaște că acest ideal nu poate fi niciodată îndeplinit în întregime, el este concepția potrivită (conform simțului comun) despre dreptatea distributivă, cel puțin ca principiu *prima facie,* și societatea trebuie să încerce să-l realizeze în măsura în care împrejurările permit. În prezent dreptatea ca imparțialitate respinge această concepție. Un astfel de principiu nu ar fi ales în poziția inițială."[40]

Rawls, așadar, nu ar putea accepta nici o premisă de felul primei premise din argumentul A și, prin urmare, nici o variantă a acestui argument nu stă la baza respingerii de către el a diferențelor dintre părțile distributive care provin din diferențele nemeritate dintre înzestrările naturale. Nu numai că Rawls respinge premisa 1, dar teoria sa și această premisă nu sînt coextensive. El sprijină ideea de a se da stimulente oamenilor, dacă acestea îmbunătățesc cu mult soarta celor care se află în situația cea mai proastă și adesea tocmai datorită înzestrărilor lor naturale acești oameni vor primi stimulente și vor avea părți mai mari. Am remarcat mai înainte că teoria îndreptățirii despre dreptate, în ceea ce privește proprietatea, întrucît nu este o concepție structurată despre dreptate, nu acceptă nici ea distribuirea în funcție de meritul moral. Oricine poate da oricui orice proprietate la care este îndreptățit, indiferent dacă cel care primește merită sau nu din punct de vedere moral să primească. Fiecăruia după îndreptățirile legitime care i-au fost transferate în mod legitim, nu este un principiu structurat.

Dacă argumentul A și prima sa premisă sînt respinse, atunci nu este clar cum se construiește argumentul pozitiv. Să examinăm următorul argument B:

1. Proprietățile trebuie să fie distribuite în funcție de o structură care nu este arbitrară din punct de vedere moral.
2. Faptul că persoanele au înzestrări naturale diferite *este* arbitrar din punct de vedere moral.

Deci,

3. Proprietățile nu trebuie să fie distribuite în funcție de înzestrări naturale.

Dar diferențele în ceea ce privește înzestrările naturale ar putea fi *corelate* cu alte diferențe care nu sînt arbitrare din punct de vedere moral și care au în mod evident o posibilă relevanță morală pentru problemele legate de distribuire. De exemplu, Hayek a argumentat că în capitalism distribuirea este în general în conformitate cu serviciul recunoscut de alții. Deoarece diferențele între înzestrările naturale vor produce diferențe între abilitățile de a-i servi pe ceilalți, va exista o corelație a diferențelor în ceea ce privește distribuirea și diferențele între înzestrările naturale; Principiul sistemului *nu* este distribuirea în funcție de înzestrările naturale; dar diferențele dintre înzestrările naturale vor conduce la diferențe în ceea ce privește proprietățile, într-un sistem al cărui princpiu este distribuirea în funcție de serviciul recunoscut de ceilalți. Dacă concluzia 3 de mai sus trebuie interpretată în extensiune în așa fel încît să excludă aceasta, atunci trebuie spus explicit. Dar ar fi mult prea tare să se adauge premisa că orice structură cu o descriere coextensivă aproximativă care este arbitrară dintr-un punct de vedere moral este ea însăși arbitrară dintr-un punct de vedere moral, deoarece ar rezulta că *orice* structură este arbitrară dintr-un punct de vedere moral. Poate că lucrul cel mai important care trebuie evitat nu este simpla coextensivitate, ci, mai degrabă, diferențele dintre părțile distributive care *sînt produse* de o caracteristică arbitrară din punct de vedere moral. Să examinăm, așadar, argumentul C:

1. Proprietățile trebuie să fie distribuite în conformitate cu o structură care nu este arbitrară din punct de vedere moral.
2. Faptul că persoanele au înzestrări naturale diferite este arbitrar din punct de vedere moral.
3. Dacă faptul că o structură conține diferențe în ceea ce privește posesiunea proprietăților este explicat parțial prin aceea că diferențele dintre persoane dau naștere altor diferențe în ceea ce privește posesia proprietăților și dacă aceste alte diferențe sînt arbitrare dintr-un punct de vedere moral, atunci structura este, de asemenea, arbitrară dintr-un punct de vedere moral.

Deci,

4. Diferențele dintre înzestrările naturale nu trebuie să dea naștere diferențelor dintre oameni în ceea ce privește posesiunea proprietăților.

Premisa 3 a acestui argument susține că orice arbitrariu moral subiacent unei structuri contaminează structura făcînd-o, și pe ea, arbitrară din punct de vedere moral. Dar orice structură va conține unele fapte arbitrare din punct de vedere moral, ca parte a explicației felului în care apare acea structură, inclusiv structura propusă de Rawls. Principiul diferenței funcționează pentru a da unora părți distributive mai mari decît altora; care sînt persoanele care primesc aceste părți mai mari va depinde, cel puțin parțial, de diferențele dintre aceste persoane și altele, diferențe care sînt arbitrare din punct de vedere moral, pentru că unora dintre persoanele cu înzestrări naturale speciale li se vor oferi părți mai mari drept stimulent pentru a folosi aceste înzestrări în anumite feluri. Poate că o premisă asemănătoare cu premisa 3 poate fi formulată în așa fel încît să excludă ceea ce Rawls dorește să excludă, fără să excludă propria *sa* concepție. Totuși, argumentul care rezultă ar *presupune* că mulțimea de proprietăți trebuie să realizeze o structură.

De ce trebuie să fie structurată mulțimea proprietăților? Structurarea *nu* este intrinsecă unei teorii a dreptății, așa cum am văzut în prezentarea pe care am făcut-o noi teoriei îndreptățirii: o teorie care insistă asupra principiilor subiacente care generează mulțimi de proprietăți, mai degrabă decît asupra structurii pe care o realizează o mulțime de proprietăți. Dacă s-ar nega că teoria acestor principii subiacente *este* o teorie diferită a dreptății distributive, mai degrabă decît pur și simplu o colecție de diverse considerații din alte domenii, atunci întrebarea care se pune va fi dacă *există* vreun subiect separat al dreptății distributive care cere o teorie separată.

În modelul manei cerești menționat mai înainte, ar putea să existe un motiv mai constrîngător pentru a căuta o structură. Dar, deoarece lucrurile sînt de la bun început în posesia cuiva (sau există deja înțelegeri asupra felului în care urmează să fie deținute), nu este nevoie să căutăm o structură pentru proprietățile neposedate; și deoarece procesul prin care proprietățile apar sau sînt modelate nu trebuie să realizeze o structură specifică, nu există nici un motiv ca să ne așteptăm că va rezulta o structură. Situația nu este una potrivită pentru a ne întreba: „La urma urmei, ce se va alege de aceste lucruri; ce să facem cu ele“? Într-o lume fără mană cerească, o lume în care lucrurile trebuie făcute, sau produse, sau transformate de către oameni, nu există nici un

proces separat al distribuirii care să fie obiect pentru o teorie a distribuirii. Cititorul își va reaminti argumentul nostru de mai înainte că (în mare) orice mulțime de proprietăți, care realizează o anumită structură, poate fi transformată prin schimburi voluntare, cadouri ș.a.m.d., ale persoanelor care le dețin în cadrul unei structuri, într-o *altă* mulțime de proprietăți care nu se potrivește cu acea structură. Ideea că proprietățile *trebuie* să fie structurate poate că va apărea mai puțin plauzibilă atunci cînd se va constata că are drept consecință faptul că oamenii nu pot alege să întreprindă acțiuni care deranjează structurarea, chiar cu lucruri pe care ei le dețin în mod legitim.

Există o altă cale către o concepție structurată a dreptății care, probabil, trebuie să fie menționată. Să presupunem că fiecare fapt legitim din punct de vedere moral are o explicație „unificată" care arată că el este legitim din punct de vedere moral și că, de asemenea, *conjuncțiile* fac parte din domeniul faptelor a căror legitimitate morală urmează să fie explicată. Dacă p și q sînt fiecare fapte legitime din punct de vedere moral, cu P și respectiv Q în calitate de explicații a legitimității lor morale, atunci dacă $p \wedge q$ trebuie, de asemenea, să fie explicat ca fiind legitim din punct de vedere moral și dacă $P \wedge Q$ nu constituie o explicație „unificată" (ci este o simplă conjuncție de explicații diferite), atunci va fi nevoie de o altă explicație. Aplicînd aceasta la proprietăți, să presupunem că există explicații diferite de tipul îndreptățirii, care arată legitimitatea mea de a avea proprietatea mea și a ta de a avea proprietatea ta și că se pune următoarea întrebare: „De ce este legitim că dețin ceea ce dețin *și* că deții ceea ce deții; de ce este legitim acest fapt combinat *și toate relațiile conținute în el?*" Dacă conjuncția celor două explicații separate nu va explica într-o modalitate unitară legitimitatea faptului combinat (a cărui legitimitate nu este socotită ca fiind constituită de către legitimitatea părților sale constituente), atunci unele principii structurate ale distribuirii ar apărea ca fiind necesare pentru a-i arăta legitimitatea și pentru a legitima orice mulțime de proprietăți mai mare decît mulțimea cu un singur element.

În ceea ce privește explicația științifică a faptelor specifice practica obișnuită este de a lua în considerație unele conjuncții ale faptelor de explicat, în așa fel încît să nu ceară o explicație separată, ci urmînd a fi explicate prin conjuncțiile explicațiilor conjuncțiilor. (Dacă E_1 explică pe e_1 și E_2 explică pe e_2, atunci $E_1 \wedge E_2$ explică pe $e_1 \wedge e_2$.) Dacă am cere ca oricare doi conjuncți și orice

conjuncție de n locuri să fie explicați într-o modalitate unitară și nu pur și simplu prin conjuncția explicațiilor separate și disparate, atunci am ajunge să respingem majoritatea explicațiilor obișnuite și să căutăm o structură subiacentă pentru a explica ceea ce pare să fie fapte separate. (Oamenii de știință, desigur, oferă adesea o explicație unificată pentru fapte aparent separate.) Ar merita să explorăm consecințele interesante ale refuzului de a trata, chiar la prima vedere, oricare două fapte ca fiind legitim separabile, ca avînd explicații separate a căror conjuncție este tot ceea ce există ca explicație a faptelor. Cum ar arăta teoriile noastre despre lume dacă am cere explicații unificate pentru *toate* conjuncțiile? Poate ca o extrapolare a felului în care văd lumea niște paranoici. Sau, pentru a formula ideea într-un mod nedepreciativ, a felului în care o văd cei care au anumite experiențe toxicomane. (De exemplu, felul în care văd eu lumea uneori după ce fumez marijuana.) O astfel de viziune asupra lumii diferă fundamental de cea pe care o avem în mod normal; la prima vedere este surprinzător că o simplă condiție a adecvării explicațiilor conjuncțiilor conduce la așa ceva, pînă ne dăm seama că o astfel de condiție a adecvării trebuie să conducă la o concepție despre lume ca fiind profund și integral structurată.

O condiție similară a adecvării explicațiilor legitimității morale a conjuncțiilor faptelor separate, legitime din punct de vedere moral, ar conduce la o concepție care cere ca mulțimile de proprietăți să prezinte o structurare globală. Pare improbabil că vor fi argumente constrîngătoare pentru impunerea unui astfel de principiu de adecvare. Unii pot să considere că o astfel de viziune unificată este plauzibilă doar pentru un singur domeniu; de exemplu, pentru domeniul moral cu privire la mulțimile de proprietăți, dar nu în domeniul explicației nonmorale obișnuite, sau viceversa. Pentru cazul explicării faptelor nonmorale, provocarea ar fi să producem o astfel de teorie unificată. Dacă am produce o astfel de teorie care ar introduce considerații neașteptate și nu ar explica fapte *noi* (altele decît conjuncții ale faptelor vechi), decizia acceptabilității ei ar putea să fie una dificilă și ar depinde în mare măsură de felul în care ar fi satisfăcătoare din punct de vedere explicativ noua modalitate de a privi vechile fapte. În cazul explicațiilor morale și al opiniilor asupra legitimității morale a diferitelor fapte, situația este oarecum diferită. În primul rînd, există (cred) chiar mai puține motive să presupunem că o explicație

unificată este potrivită și necesară. Este mai puțină nevoie de un grad *mai mare* de unitate explicativă decît se cere atunci cînd aceleași principii subiacente care generează proprietățile apar în explicații diferite. (Teoria lui Rawls, care conține elemente a ceea ce el numește dreptate procedurală pură, nu satisface o condiție tare de adecvare pentru explicarea conjuncțiilor și implică faptul că o astfel de condiție nu poate fi satisfăcută.) În al doilea rînd, există un pericol mai mare decît în cazul științific ca cerința unei explicații unificate să modeleze „faptele morale" pentru a le explica. („Nu este posibil ca ambele *să fie* fapte, pentru că nu există o explicație structurată unificată care să le producă pe ambele.") Deci, succesul în găsirea unei explicații unificate a unor astfel de fapte fundamentale va lăsa neclarificată chestiunea suportului teoriei explicative.

Revin acum la ultimul nostru argument pozitiv care urmărește să derive concluzia că părțile distributive nu trebuie să depindă de înzestrări naturale din enunțul că distribuirea înzestrărilor naturale este arbitrară din punct de vedere moral. Acest argument insistă pe noțiunea de egalitate. Deoarece o mare parte a argumentului lui Rawls justifică sau arată că este acceptabilă o anumită deviere de la părțile egale (unii pot să aibă mai mult, dacă aceasta ajută la îmbunătățirea poziției acelora mai dezavantajați), poate că o reconstrucție a argumentului său subiacent care plasează în centrul său egalitatea va fi clarificatoare. Diferențele între oameni (spune argumentul) sînt arbitrare din punct de vedere moral, dacă nu există nici un argument moral în favoarea concluziei că trebuie să existe diferențele. Nu toate diferențele acestea vor fi criticabile din punct de vedere moral. Faptul că nu există nici un astfel de argument moral va părea important numai în cazul diferențelor despre care credem că nu trebuie să existe, dacă nu există un temei moral care să stabilească faptul că ele trebuie să existe. Este îndoielnic, ca să zicem așa, că anumite diferențe pot fi nesocotite (poate doar neutralizate?) pe baza unor temeiuri morale; în absența oricăror astfel de temeiuri morale suficient de importante, trebuie să existe egalitate. Astfel avem argumentul D:

1. Proprietățile trebuie să fie egale, dacă nu există un temei moral (important) pentru care trebuie să fie inegale.
2. Oamenii nu merită a fi diferențiați pe criteriul înzestrărilor naturale; nu există nici un temei moral ca între oameni să se facă deosebiri în ceea ce privește înzestrările naturale.

3. Dacă nu există nici un temei moral pentru diferența dintre oameni în ceea ce privește anumite trăsături, atunci faptul că ei se deosebesc în această privință nu oferă și nu poate să genereze un temei moral pentru diferențe în privința altor trăsături (de exemplu, deținerea proprietăților).

Deci,

4. Diferența dintre oameni în ceea ce privește înzestrările naturale nu este un temei pentru ca proprietățile să fie inegale.
5. Proprietățile oamenilor trebuie să fie egale, dacă nu există un alt temei moral (cum ar fi, de exemplu, îmbunătățirea situației acelora care se află în poziția cea mai proastă) pentru care proprietățile lor să fie inegale.

Ne vom ocupa pe scurt de enunțuri similare premisei a treia. Aici, să insistăm asupra primei premise, premisa egalității. De ce proprietățile trebuie fie egale, în absența unui temei moral special pentru a devia de la egalitate? (De ce să considerăm că *trebuie* să existe o anumită structură a deținerii proprietăților?) De ce este egalitatea starea de inerție (sau de mișcare rectilinie) a sistemului, de la care deviația poate fi provocată numai de forțe morale? Multe „argumente" în favoarea egalității *afirmă* doar că diferențele dintre oameni sînt arbitrare și trebuie să fie justificate. Adesea autorii formulează o prezumție în favoarea egalității în formule de genul: „Diferențele în ceea ce privește tratarea persoanelor este necesar să fie justificate."[41] Cea mai favorizată situație pentru o atare supoziție este cea în care o persoană (sau un grup) care, fără *nici un* drept sau îndreptățire, tratează pe ceilalți, o altă persoană (sau alt grup) într-un fel special, după bunul plac sau după capricii. Dar dacă merg la un cinematograf mai degrabă decît la altul de lîngă el, este necesar să justific faptul că îi tratez diferit pe proprietarii celor două cinematografe? Nu este suficient că am chef să merg la unul dintre ele? Faptul că diferențele de tratament trebuie să fie justificate este valabil *de fapt pentru guvernările* contemporane. Aici este vorba de un proces centralizat al unui tratament aplicat tuturor, fără nici o îndreptățire la capricii. Într-o societate liberă, partea mai mare a distribuirii nu rezultă din acțiunile guvernului, și nici nereușita rezultatelor schimburilor individuale localizate nu constituie „acțiunea statului". Cînd *nimeni* nu răspunde de tratamentul aplicat și toți sînt îndreptățiți să-și chivernisească proprietățile așa cum doresc, nu este clar de ce maxima că diferențele în privința modului în care sînt tratați oamenii trebuie

justificate, se cuvine să fie aplicată extensiv. De ce trebuie justificate diferențele dintre oameni? De ce să considerăm că trebuie să schimbăm, sau să remediem, sau să compensăm orice inegalitate care poate fi schimbată, remediată, sau compensată? Poate că aici intervine cooperarea socială: deși nu există nici o prezumție de egalitate între oameni (în ceea ce privește, să zicem, bunurile de bază, sau lucrurile ce interesează în chip deosebit), poate că există o asemenea prezumție în cazul oamenilor care cooperează. Dar este greu să întrezărești un argument în favoarea acestei idei; cu siguranță că nu toți cei care cooperează sînt de acord în mod explicit cu această prezumție, ca o condiție a cooperării lor. Și acceptarea ei ar oferi un nefericit stimulent pentru cei aflați într-o poziție bună pentru a coopera cu, sau pentru a permite oricăruia dintre ei să coopereze cu alții care sînt într-o situație mai puțin bună decît oricare dintre ei. Deoarece intrarea într-o astfel de cooperare socială, benefică acelora care sînt într-o situație mai puțin bună, ar înrăutăți în mod serios poziția grupului care are o situație bună prin aceea că ar crea relații de egalitate prezumtivă între el și grupul aflat în situația cea mai proastă. În capitolul următor voi examina recentul argument major în favoarea egalității, unul care se dovedește a fi nereușit. Aici este nevoie doar să observăm că legătura pe care o creează argumentul D între a nu merita înzestrări naturale și o concluzie despre părțile distributive *presupune* egalitatea ca pe o normă (de la care ne putem abate numai și numai cu un temei moral); și deci argumentul D însuși nu poate fi folosit pentru a stabili nici o astfel de concluzie despre egalitate.

ARGUMENTUL NEGATIV

Întrucît nu am reușit să găsim un argument pozitiv convingător care să lege afirmația că oamenii nu merită înzestrările lor naturale de concluzia că diferențele în ceea ce privește proprietățile nu trebuie să se bazeze pe diferențele dintre înzestrările naturale, revenim acum la ceea ce am numit argumentul negativ: folosirea afirmației că oamenii nu merită înzestrările lor naturale pentru a respinge un posibil contraargument la concepția lui Rawls. (Dacă argumentul egalității D ar fi acceptabil, sarcina negativă de a respinge contraconsiderații posibile ar fi o parte a sarcinii pozitive

de a arăta că o prezumție de egalitate nu este precumpănitoare într-un anumit caz.) Să examinăm următorul contraargument posibil E la ceea ce spune Rawls:

1. Oamenii merită înzestrările lor naturale.
2. Dacă oamenii merită *X*, ei merită orice *Y* care decurge din *X*.
3. Proprietățile pe care le posedă oamenii provin din înzestrările lor naturale.

Deci,

4. Oamenii merită proprietățile pe care le posedă.
5. Dacă oamenii merită ceva, atunci ei trebuie să aibă acel ceva (aici nu este precumpănitoare nici o prezumție de egalitate).

Rawls ar respinge acest contraargument la poziția sa negînd prima premisă a lui. Și astfel vedem o *anumită* legătură între afirmația că distribuirea înzestrărilor naturale este arbitrară și enunțul că părțile distributive nu trebuie să depindă de înzestrările naturale. Totuși, pe *această* legătură nu poate fi pus un puternic accent, pentru că există alte contraargumente similare; de exemplu, argumentul F care începe:

1. Dacă oamenii au *X* și faptul că au *X* (indiferent dacă merită sau nu să-l aibă) *nu* violează dreptul (lockean) sau îndreptățirea (lockeană) față de *X* a nimănui altcuiva și *Y* provine din (ia naștere din ș.a.m.d.) *X* printr-un proces care, el însuși, nu violează drepturile (lockeene) sau îndreptățirile (lockeene)* ale cuiva, atunci persoana este îndreptățită la *Y*.
2. Faptul că oamenii au înzestrările naturale pe care le au nu violează îndreptățirile sau drepturile (lockeene) ale nimănui altcuiva.

și continuă prin a argumenta că oamenii sînt îndreptățiți la ceea ce fac, la produsele muncii lor, la ceea ce alții le dau sau la ceea ce obțin prin schimb. Nu este adevărat, de exemplu, că o persoană

* Am putea întări antecedentul adăugînd că este vorba de un proces care ar crea o îndreptățire la *Y*, dacă persoana ar fi îndreptățită la *X*. Folosesc drepturi și îndreptățiri „lockeene" pentru a mă referi la acelea (discutate în Partea I) împotriva forței, fraudei ș.a.m.d., care trebuie să fie recunoscute în statul minimal. Deoarece cred că acestea sînt singurele drepturi și îndreptățiri pe care le posedă oamenii (în afară acelora pe care ei le dobîndesc în mod special), nu ar fi fost nevoie să mă refer la drepturile lockeene. Cel care crede că unii au un drept la roadele muncii altora va nega adevărul primei premise așa cum este ea formulată. Dacă specificarea lockeană nu ar fi inclusă, el ar putea accepta adevărul lui 1, dar l-ar nega pe acela al lui 2 sau al unor pași ulteriori în argumentare.

cîștigă *Y* (un drept de a deține o pictură pe care a realizat-o, de a fi elogiat că a scris *A Theory of Justice* ș.a.m.d.) numai dacă a cîștigat (sau *merită* într-un alt fel) orice a folosit (inclusiv înzestrările naturale) în procesul de dobîndire a lui *Y*. Unele dintre lucrurile pe care le folosește poate să le *aibă* pur și simplu, nu într-un mod nelegitim. Nu este nevoie ca temeiurile subiacente meritului să fie ele însele meritate *pînă la ultimul dintre ele*.

Cel puțin, putem face o paralelă între aceste enunțuri despre merite și acelea despre îndreptățiri. Și dacă îi descriem, într-un mod corect, pe oameni ca fiind îndreptățiți la înzestrările lor naturale, chiar dacă nu este adevărat că se poate spune că le merită, atunci argumentul paralel cu E de mai sus, în care „sînt îndreptățiți la“ înlocuiește peste tot pe „merită“, *va* fi un argument reușit. Aceasta ne dă argumentul acceptabil G:

1. Oamenii sînt îndreptățiți la înzestrările lor naturale.
2. Dacă oamenii sînt îndreptățiți la ceva, atunci ei sînt îndreptățiți la orice provine din acel ceva (prin intermediul unor tipuri specificate de procese).
3. Proprietățile deținute de oameni decurg din înzestrările lor naturale.

Deci,

4. Oamenii sînt îndreptățiți la proprietățile lor.
5. Dacă oamenii sînt îndreptățiți la ceva, atunci ei trebuie să aibă acel ceva (și asta nu ține cont de nici o prezumție de egalitate care poate să existe în ceea ce privește proprietatea).

Indiferent dacă înzestrările naturale ale oamenilor sînt sau nu arbitrare din punct de vedere moral, ei sînt îndreptățiți la ele și la ceea ce provine din ele.*

---

* Dacă din ceea ce ar fi arbitrar nu ar putea decurge nimic semnificativ moral, atunci existența unei persoane nu ar putea să fie semnificativă moral, din moment ce procesul prin care spermatozoidul care reușește să fertilizeze ovulul este (după cîte știm) arbitrar din punct de vedere moral. Aceasta sugerează o altă remarcă, mai vagă, îndreptată împotriva spiritului poziției lui Rawls, mai degrabă decît împotriva literei ei. Fiecare persoană este produsul unui proces prin care spermatozoidul care reușește nu are un merit mai mare decît milioanele de spermatozoizi care nu reușesc. Să fi dorit ca acel proces să fi fost „mai corect“, judecat după standardele lui Rawls, ca toate „inechitățile“ din el să fi fost corectate? Trebuie să fim circumspecți față de orice principiu care ar condamna din punct de vedere moral însuși tipul de proces care ne-a produs, un principiu care, prin urmare, ar submina legitimitatea chiar a existenței noastre.

O recunoaștere a îndreptățirilor oamenilor la înzestrările lor naturale (prima premisă a argumentului G) ar putea fi necesară pentru a evita aplicarea stringentă a principiului diferenței care ar conduce, așa cum am văzut deja, la drepturi de proprietate ale altor persoane chiar mai puternice decît produc de obicei teoriile redistributive. Rawls își dă seama că evită aceasta[42] pentru că oamenii care se află în a sa poziție inițială clasifică principiul libertății din punct de vedere lexicografic înaintea principiului diferenței, aplicat nu numai bunăstării economice, dar și sănătății, longevității ș.a.m.d. (Totuși, vezi nota 29 mai sus.)

Nu am găsit nici un argument convingător care (să ajute) să stabilească faptul că diferențele în ceea ce privește deținerea proprietăților, care apar din diferențele în ceea ce privește înzestrările naturale, trebuie să fie eliminate sau minimizate. Tema că înzestrările naturale ale oamenilor sînt arbitrare din punct de vedere moral poate fi ea folosită într-un mod diferit, de exemplu, pentru a justifica o anumită *modelare* a poziției inițiale? Este clar că dacă modelarea este concepută pentru a anula diferențele în ceea ce privește deținerea proprietăților, datorate diferențelor în ceea ce privește înzestrările naturale, atunci avem nevoie de un argument în acest scop și ne întoarcem la nereușita noastră, aceea că nu am găsit calea către concluzia că astfel de diferențe în ceea ce privește proprietățile trebuie anulate. În schimb, modelarea ar putea să se producă prin eliminarea cunoașterii propriilor lor înzestrări de către participanții care se află în poziția inițială. În felul acesta, faptul că înzestrările naturale sînt arbitrare din punct de vedere moral ar ajuta la impunerea și justificarea vălului de ignoranță. Dar cum face aceasta; de ce să fie exclusă cunoașterea înzestrărilor naturale din poziția inițială? Poate că principiul de bază ar fi că dacă orice caracteristici sînt arbitrare din punct de vedere moral, atunci persoanele care se află în poziția inițială nu trebuie să știe că le au. Dar aceasta ar exclude *orice* cunoaștere de sine a lor, pentru că fiecare dintre caracteristicile lor (inclusiv raționalitatea, capacitatea de a alege, de a trăi mai mult de trei zile, de a avea memorie, de a putea să comunice cu alte organisme asemănătoare) se vor baza pe faptul că sperma și ovulul care i-a produs ar conține un anumit material genetic. Faptul fizic că acei gameți specifici conțin substanțe chimice organizate într-un anumit fel (genele pentru oameni, mai degrabă decît pentru bizami sau copaci) este arbitrar *din punct de vedere moral*; este, din punct de

vedere moral, un accident. Totuși, persoanele care se află în poziția inițială trebuie să știe unele dintre atributele lor.

Poate că sîntem prea grăbiți atunci cînd sugerăm excluderea cunoașterii raționalității ș.a.m.d. numai pentru că aceste caracteristici *apar din* fapte arbitrare din punct de vedere moral. Pentru că și aceste caracteristici au semnificație morală; adică, fapte morale depind de ele sau apar din ele. Aici sesizăm o ambiguitate în afirmația că un fapt este arbitrar din punct de vedere moral. Ar putea însemna că nu există nici un temei moral pentru care faptul trebuie să fie în felul acela, sau ar putea să însemne că existența în acel fel a faptului nu are nici o semnificație morală și nu are nici o consecință morală. Raționalitatea, capacitatea de a alege ș.a.m.d., nu sînt arbitrare din punct de vedere moral în acest al doilea sens. Dar dacă ele nu sînt excluse pe acest temei, acum problema este că nici înzestrările naturale, a căror cunoaștere Rawls dorește să o excludă din poziția inițială, nu sînt arbitrare din punct de vedere moral în acest sens. În orice caz, ceea ce discutăm acum este cerința teoriei îndreptățirii ca îndreptățirile morale să poată apărea din sau să se poată baza parțial pe astfel de fapte. Astfel, în absența unui argument care să stabilească faptul că diferențele în ceea ce privește deținerea proprietăților datorate diferențelor în ceea ce privește înzestrările naturale trebuie să fie anulate, nu este clar cum anume orice se spune despre poziția inițială poate să se bazeze pe afirmația (ambiguă) că diferențele în ceea ce privește înzestrările naturale sînt arbitrare din punct de vedere moral.

ÎNZESTRĂRI COLECTIVE

Concepția lui Rawls pare să fie aceea că fiecare are o anumită îndreptățire sau drept la totalitatea înzestrărilor naturale (văzute ca un fond comun), fără ca vreunul să aibă drepturi diferențiale. Distribuirea abilităților naturale este concepută ca o „înzestrare colectivă“.[43]

„Vedem prin urmare că principiul diferenței reprezintă, de fapt, un acord cu privire la distribuirea talentelor naturale ca o înzestrare comună și la împărțirea beneficiilor acestei distribuiri, oricare ar fi acestea. Aceia care au fost favorizați de natură, oricare ar fi ei, pot să cîștige pe seama norocului lor cu condiția să îmbunătățească situația acelora care au fost în pierdere... Nimeni nu merită nici capacitatea sa naturală mai mare și nici

un loc de pornire mai favorabil în societate. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie să eliminăm aceste distincții. Există un alt mod de a le considera. Structura fundamentală poate fi aranjată în așa fel încît aceste contingențe să lucreze pentru binele celor care sînt mai puțin norocoși."[44]

Oamenii se vor deosebi după felul în care concep talentele naturale ca pe o înzestrare comună. Unii se vor plînge, ținîndu-i isonul lui Rawls împotriva utilitarismului[45], că acesta „nu ia în serios deosebirea dintre oameni"; și ei se vor întreba dacă poate fi adecvată orice reconstrucție a lui Kant pentru care abilitățile și talentele oamenilor sînt resurse pentru alții. „Cele două principii ale dreptății ... elimină pînă și tendința de a-i socoti pe oameni ca mijloace pentru bunăstarea altuia."[46] Numai dacă accentuăm *foarte* puternic distincția dintre oameni și talentele, înzestrările, abilitățile și caracteristicile lor. Este o problemă deschisă dacă mai avem de-a face cu o concepție coerentă despre persoană atunci cînd se pune un astfel de accent pe distincția menționată. De ce noi, burdușiți cu caracteristici, să fim încurajați că (numai) oamenii astfel purificați din mijlocul nostru nu sînt considerați mijloace, este, de asemenea, neclar.

Talentele și abilitățile oamenilor *reprezintă* o înzestrare pentru o comunitate liberă; alții, în comunitate, beneficiază de pe urma prezenței lor și se află într-o situație mai bună pentru că există acolo mai degrabă decît în altă parte, sau nicăieri. (Altfel, nu ar alege să aibă de-a face cu ei.) Viața, în general, nu este un joc cu sumă constantă, în care dacă unii au mai mult datorită abilității mai mari sau a efortului, înseamnă că alții trebuie să piardă. Într-o societate liberă, oamenii beneficiază de talentele altora și nu numai de talentele proprii. Oare obținerea unui beneficiu și mai mare pentru alții să fie aceea care ar justifica abordarea înzestrărilor naturale ale oamenilor ca resursă colectivă? Ce justifică această obținere a beneficiului?

„Nimeni nu merită nici capacitatea sa naturală mai mare și nici un loc de pornire mai favorabil în societate. Dar aceasta nu înseamnă că trebuie să eliminăm aceste distincții. Există un alt mod de a le considera. Structura fundamentală poate fi aranjată în așa fel încît aceste contingențe să lucreze pentru binele celor care sînt mai puțin norocoși."[47]

Dar dacă nu ar exista „un alt mod de a le considera"? Ar însemna atunci că trebuie să eliminăm aceste distincții? La ce anume ne-am aștepta de fapt în cazul înzestrărilor naturale? Dacă înzestrările și talentele oamenilor *nu ar putea* fi valorificate pentru a

servi altora, s-ar face ceva pentru a elimina aceste înzestrări și talente excepționale, sau pentru a interzice exercitarea lor în beneficiul personal sau al altuia pe care-l alege persoana care-și exercită talentul, chiar dacă această limitare nu ar îmbunătăți poziția absolută a acelora întrucîtva incapabili să exploateze talentele și abilitățile altora pentru propriul lor beneficiu? Este, așadar, neplauzibil să pretindem că invidia stă la baza acestei concepții despre dreptate, formînd o parte din conceptul său fundamental?*

Am folosit concepția noastră despre dreptate ca îndreptățire în ceea ce privește deținerea proprietăților pentru a examina teoria lui Rawls, ajungînd să înțelegem mai bine ce anume implică teoria îndreptățirii atunci cînd este pusă în legătură cu o concepție alter-

---

* Va împiedica prioritatea lexicografică pe care o pretinde Rawls pentru libertate în poziția inițială ca principiul diferenței să ceară o capitație pe înzestrări și abilități? Legitimitatea unei capitații este *sugerată* de discuția lui Rawls despre „înzestrări colective" și „înzestrări comune". Aceia care utilizează sub potențial înzestrările și abilitățile lor folosesc prost înzestrarea publică. (Irosirea proprietății publice?) Poate că Rawls nu are intenția să obțină astfel de inferențe puternice din terminologia sa, dar avem nevoie să auzim mai multe în legătură cu problema de ce aceia care se află în poziția inițială nu ar accepta interpretarea puternică. Noțiunea de libertate are nevoie de o elaborare care să excludă capitația și să permită, totuși, alte scheme de taxare. Înzestrările și abilitățile naturale pot fi valorificate fără a fi taxate; și „valorificarea" este un termen potrivit — cum ar fi pentru un cal înhămat la o căruță care nu *trebuie* să se miște, dar care dacă se mișcă, trebuie să tragă căruța.

În ceea ce privește invidia, principiul diferenței, aplicat la alegerea între sau *A* are zece și *B* are cinci, sau *A* are opt și *B* are cinci, ar sprijini varianta din urmă. Astfel, în pofida concepției lui Rawls (pp. 79-80), principiul diferenței este ineficient prin aceea că va sprijini uneori un status quo împotriva unei distribuiri mai bune în sensul lui Pareto, dar mai inegală. Ineficiența ar putea fi înlăturată trecînd de la simplul principiu al diferenței la un principiu eșalonat al diferenței, care recomandă maximizarea poziției grupului care se află în cea mai puțin bună poziție și supune *acelei constrîngeri* maximizarea poziției următorului grup care se află în cea mai puțin bună poziție, iar această observație este făcută, de asemenea, de A. K. Sen (*Collective Choice and Social Welfare*, p. 138, notă) și este recunoscută de către Rawls (p. 83). Dar un astfel de principiu eșalonat nu încorporează o prezumție de egalitate de genul aceleia folosite de către Rawls. Atunci, cum ar putea justifica Rawls o inegalitate *specifică* principiului eșalonat cuiva care aparține grupului care se află în poziția cea mai puțin bună? Poate că aceste probleme se află în spatele neclarității (vezi p. 83) în ceea ce privește acceptarea de către Rawls a principiului eșalonat.

nativă despre dreptatea distributivă, una care este profundă și elegantă. Cred, de asemenea, că am cercetat inadecvările de adîncime din teoria lui Rawls. Sînt conștient de ideea pe care Rawls o repetă de mai multe ori că o teorie nu poate fi evaluată insistînd asupra unei singure caracteristici sau părți a ei; în schimb, întreaga teorie trebuie evaluată (cititorul nu poate să știe cum poate să fie întreaga teorie pînă ce nu a citit toată cartea lui Rawls) și nu ne putem aștepta la o teorie perfectă. Totuși, am examinat o parte importantă din teoria lui Rawls și principalele sale supoziții subiacente. Sînt la fel de conștient ca oricine altcineva de caracterul schematic al discuției mele asupra concepției despre dreptate ca îndreptățire în ceea ce privește deținerea proprietăților. Dar nu mai cred că trebuia să fi formulat o teorie alternativă completă pentru a respinge incontestabilul progres realizat de Rawls față de utilitarism, tot așa cum Rawls nu a avut nevoie de o teorie alternativă completă înainte de a fi putut respinge utilitarismul. De ce altceva avem nevoie sau ce altceva putem să avem, pentru a progresa în direcția unei teorii mai bune, decît de o schiță a unei concepții alternative plauzibile, care chiar din perspectiva ei foarte diferită pune în evidență inadecvările celei mai bine elaborate teorii existente? Aici, ca și în multe alte privințe, învățăm de la Rawls.

Am început cercetarea dreptății distributive în acest capitol pentru a lua în considerare afirmația că un stat cu atribuții mai extinse decît statul minimal ar putea fi justificat pe temeiul că ar fi necesar, sau ar fi cel mai potrivit instrument pentru a realiza dreptatea distributivă. Potrivit concepției despre dreptate ca îndreptățire în ceea ce privește proprietățile, concepție pe care am prezentat-o, nu există nici un argument bazat pe primele două principii ale dreptății distributive, principiile achiziției și al transferului, care să susțină un stat cu atribuții mai extinse. Dacă mulțimea de proprietăți este generată într-un mod adecvat, atunci nu există nici un argument în favoarea unui stat cu atribuții mai extinse care să se bizuie pe dreptatea distributivă.[48] (Am pretins că nici clauza condițională lockeană nu va oferi, de fapt, ocazia pentru un stat cu atribuții mai extinse.) Dacă, totuși, aceste principii sînt violate, principiul corectării intră în joc. Poate că este cel mai bine să considerăm unele principii structurate ale dreptății distributive ca pe niște reguli empirice concepute pentru a aproxima rezultatele generale ale aplicării principiului rectificării nedreptății. De exemplu, lipsindu-ne multe informații istorice și presupunînd (1) că victi-

mele nedreptății se simt în general mai prost decît în cazul în care nu ar fi astfel de victime și (2) că aceia care aparțin grupurilor care se află în pozițiile cele mai puțin bune în societate este cel mai probabil să fie victimele sau descendenții victimelor celor mai mari nedreptăți, față de care aceia care au beneficiat de pe urma nedreptăților (presupuși a fi cei care sînt în pozițiile mai bune, deși uneori făptașii vor fi alții care aparțin grupului aflat în cea mai proastă poziție) le datorează o compensație, atunci o regulă empirică *aproximativă* pentru corectarea nedreptăților ar putea să fie următoarea: organizați societatea în așa fel încît să maximizați poziția oricărui grup care sfîrșește prin a fi în poziția cea mai puțin bună în societate. Acest exemplu particular poate, foarte bine, să fie neplauzibil, dar o chestiune importantă pentru orice societate va fi următoarea: dată fiind istoria *ei* specifică, ce regulă empirică aplicabilă aproximează cel mai bine rezultatele unei folosiri detaliate în acea societate a principiului corectării? Aceste probleme sînt foarte complexe și cel mai bine este să fie lăsate pe seama unei abordări complete a principiului rectificării. În absența unei astfel de abordări aplicate unei societăți date, nu *putem* folosi analiza și teoria prezentate aici pentru a condamna orice program de plăți transferate, dacă nu este clar că nici un considerent legat de rectificarea nedreptății nu ar putea fi aplicat pentru a-l justifica. Deși a introduce socialismul ca pedeapsă pentru păcatele noastre ar însemna să mergem prea departe, nedreptățile trecute ar putea să fie atît de mari încît să facă necesar, pe termen scurt, un stat cu atribuții mai extinse pentru a le rectifica.

CAPITOLUL 8

Egalitate, invidie, exploatare etc.

EGALITATE

Deși este adesea presupusă, legitimitatea modificării instituțiilor sociale pentru a obține mai multă egalitate în ceea ce privește condiția materială arareori face obiectul *argumentării*. Autorii observă că într-o anumită țară cei mai bogați *n%* din populație dețin mai mult decît *n%* din avuție, iar cei mai săraci *n%* dețin mai puțin; că pentru a obține avuția celor *n%* de la vîrf pornind de la cei mai săraci, trebuie să ne uităm la *p%* din partea de jos a scalei avuției (unde *p* este cu mult mai mare decît *n*) ș.a.m.d. Apoi, ei încep imediat să discute cum s-ar putea schimba situația. În cadrul concepției despre dreptate ca îndreptățire în ceea ce privește proprietățile, *nu putem* decide dacă statul trebuie să facă ceva pentru a schimba situația uitîndu-ne doar la un profil al distribuirii sau la fapte cum sînt acestea. Problema depinde de felul în care s-a produs distribuirea. Unele procese care produc aceste rezultate ar fi legitime și diferitele părți ale societății ar fi îndreptățite la proprietățile respective. Dacă astfel de fapte distributive ar fi *într-adevăr* rezultatul unui proces legitim, atunci ele însele ar fi legitime. Desigur, aceasta *nu* înseamnă că ele nu pot fi schimbate, dacă aceasta se poate realiza fără a viola îndreptățirile oamenilor. Orice persoane care susțin o anumită structură de tipul stării finale pot opta să-și transfere unele sau toate proprietățile lor, în așa fel încît (cel puțin temporar) să se realizeze structura dorită.

Concepția despre dreptate ca îndreptățire în ceea ce privește deținerea proprietăților nu face nici o supoziție în favoarea egalității sau a oricărei alte stări globale finale sau structurări. Nu se poate pur și simplu *presupune* că egalitatea trebuie să fie încorporată în orice teorie a dreptății. Există o suprinzătoare lipsă de argumente pentru egalitate capabile să combată considerațiile care stau la baza

unei concepții nonglobaliste și nonstructurate despre dreptate în ceea ce privește deținerea proprietăților.[1] (În schimb, nu lipsesc formulări fără suport ale unei prezumții de egalitate.) Voi examina argumentul care s-a bucurat de cea mai mare atenție din partea filozofilor în anii din urmă, acela oferit de Bernard Williams în influenta sa lucrare „The Idea of Equality".[2] (Fără îndoială că mulți cititori vor simți că totul depinde de un alt argument; aș vrea să văd *acel* argument formulat în mod precis, în detaliu.)

„Lăsînd de-o parte medicina preventivă, terenul propriu al distribuirii asistenței medicale este boala: acesta e un adevăr necesar. În foarte multe societăți însă, boala poate să constituie, ce-i drept, o condiție necesară pentru a beneficia de tratament, dar nu constituie și o condiție suficientă, deoarece un astfel de tratament costă bani și nu toți cei care sînt bolnavi au bani; deci, posesia unei sume suficiente de bani devine, de fapt, o condiție necesară suplimentară pentru a beneficia realmente de tratament. ... Atunci cînd avem situația în care, de exemplu, avuția este o condiție necesară în plus a accesului la tratamentul medical, putem aplica din nou noțiunile de egalitate și inegalitate: de astă dată nu în legătură cu inegalitatea dintre cel sănătos și cel bolnav, ci în legătură cu inegalitatea dintre bolnavul bogat și bolnavul sărac, unde avem evident o situație în care niște oameni au aceleași nevoi dar nu primesc același tratament, deși nevoile constituie motivul tratamentului. Aceasta este o stare de lucruri irațională ... este o situație în care temeiurile nu cîntăresc îndeajuns; este o situație insuficient controlată de către temeiuri — și deci de către rațiunea însăși."[3]

Williams pare să argumenteze că dacă printre diferitele descrieri ale unei activități există una care conține un „țel intern" al activității, atunci (este un adevăr necesar că) singurele temeiuri potrivite pentru efectuarea activității, sau pentru alocarea resurselor pe un fond de penurie, sînt corelate cu realizarea efectivă a acelui țel intern. Dacă activitatea este în beneficiul altora, singurul criteriu potrivit pentru distribuirea ei este nevoia acestora de activitatea respectivă, dacă o asemenea nevoie există. De aceea spune Williams că (este un adevăr necesar că) singurul criteriu potrivit pentru distribuirea asistenței medicale este nevoia medicală. Ar urma, atunci, pesemne, că singurul criteriu potrivit pentru distribuirea serviciilor bărbierului este nevoia de a fi bărbierit. Dar de ce țelul intern al activității trebuie să precumpănească, de exemplu, față de scopul particular al persoanei care realizează activitatea? (Ignorăm întrebarea dacă o activitate poate să corespundă la două descrieri diferite, care implică țeluri interne diferite.) Dacă cineva se face bărbier pentru că îi place să stea de vorbă cu foarte mulți oameni

diferiți ș.a.m.d., este nedrept din partea lui să-și aloce serviciile acelora cu care lui îi place cel mai mult să stea de vorbă? Sau dacă lucrează ca bărbier pentru a cîștiga bani spre a-și plăti taxele la școală, poate el să-i bărbierească numai pe aceia care plătesc mai bine sau dau un bacșiș mai gras? De ce să nu poată un bărbier să folosească exact aceleași criterii în alocarea serviciilor sale ca oricine altcineva ale cărui activități nu au nici un țel intern care să-i implice pe alții? Un grădinar ar trebui oare să-și aloce serviciile pajiștilor care au cel mai mult nevoie de el?

Prin ce se deosebește situația unui doctor? De ce pentru activitățile sale trebuie să fie alocate resurse în funcție de țelul intern al asistenței sociale medicale? (Dacă nu ar fi nici o „penurie", s-ar putea *atunci* ca anumite resurse să fie alocate folosind și alte criterii?) Pare clar că *el*, medicul, n-ar avea de ce să procedeze neapărat așa; de ce ar trebui doar *el*, pentru că are această pricepere, să suporte costurile alocației dorite, de ce să fie el mai puțin îndreptățit decît oricine altcineva să-și urmărească propriile sale țeluri, în cadrul împrejurărilor speciale ale practicării medicinei? Așadar, *societatea* este aceea care trebuie să aranjeze lucrurile cumva în așa fel încît medicul, urmărind propriile sale țeluri, să presteze serviciile sale în funcție de nevoi; de exemplu, plătindu-i pentru prestare. Dar de ce trebuie societatea să facă aceasta? (Trebuie să o facă oare și pentru bărbier?) Poate pentru că asistența medicală este importantă, oamenii au foarte mare nevoie de ea. Același lucru este adevărat și pentru alimente, deși cultivarea pămîntului *nu* are un țel intern care vizează alți oameni așa cum are medicina. Esențialul argumentării lui Williams îl conține teza că societatea (adică, fiecare dintre noi acționînd împreună într-un anumit fel organizat) trebuie să se îngrijească de nevoile importante ale tuturor membrilor ei. Această teză, desigur, a fost formulată de multe ori înainte. În pofida aparențelor, Williams nu aduce în sprijinul ei nici un argument.* Ca și alții, Williams se preocupă

---

* Am discutat poziția lui Williams fără să introducem ideea esențialistă că unele activități implică în mod necesar anumite țeluri. În schimb am legat țelurile de *descrierile* activităților. Pentru că problemele esențialiste doar întunecă discuția lăsînd deschisă întrebarea de ce singurul temei corect pentru alocarea activității este țelul ei esențialist. Motivul pentru a face o astfel de afirmație esențialistă ar fi de a evita ca cineva să spună: să numim „îngrijire credicală" o activitate care este exact ca și îngrijirea medicală exceptînd faptul că țelul *ei* este cîștigarea de bani de către cel care o practică; a prezentat Williams vreun motiv pentru care serviciile de *îngrijire credicală* ar trebui alocate în funcție de nevoi?

numai de problemele de alocare. El ignoră întrebarea de unde provin lucrurile sau acțiunile care urmează să fie alocate și distribuite. În consecință, el nu se întreabă dacă ele vin deja legate de oamenii care au îndreptățiri la ele (cum este, desigur, cazul activităților din sfera serviciilor, care sînt *acțiuni* ale unor oameni), și care, în consecință, pot să decidă ei înșiși și pentru ei înșiși cui vor da lucrul și pe ce temeiuri.

EGALITATEA ȘANSELOR

Egalitatea șanselor a părut multor autori să fie țelul egalitar minimal, problematic (dacă este problematic) numai pentru că este prea slab. (Mulți autori au observat, de asemenea, cum existența familiei împiedică atingerea pe de-a-ntregul a acestui țel.) Există două modalități de a încerca să asiguri o astfel de egalitate: înrăutățind în mod direct situațiile acelora care sînt mai favorizați în privința șanselor, sau îmbunătățind situația acelora mai puțin favorizați. Cea din urmă cere folosirea unor resurse și, prin urmare, implică și ea înrăutățirea situației unora: a acelora cărora li se ia din ceea ce au pentru a se îmbunătăți situația altora. Dar proprietățile la care sînt îndreptățiți acei oameni nu le pot fi luate, nici chiar pentru a oferi altora o egalitate a șanselor. În lipsa unei baghete fermecate, singurul mijloc de a înfăptui egalitatea șanselor rămîne acela de a convinge anumite persoane să consacre acestui scop o parte din ceea ce au.

În discuțiile despre egalitatea șanselor este folosit adesea modelul cursei pentru un premiu. O cursă în care unii ar porni de mai aproape de linia de sosire decît alții ar fi nedreaptă, întocmai ca și o cursă în care unii ar fi obligați să care greutăți sau să alerge cu pietricele în pantofii de sport. Dar viața nu este o cursă în care concurăm toți pentru un premiu pe care l-a stabilit cineva; nu există o cursă unitară, unde cineva ar fi desemnat să judece cine a alergat mai repede. Ci, există diferite persoane care dau în mod separat altor persoane diferite lucruri. Acelora care dau (fiecare dintre noi, uneori) de obicei nu le pasă de merite sau de handicapuri; lor le pasă pur și simplu de ceea ce obțin de fapt. Nici un proces centralizat nu judecă în ce fel s-au folosit oamenii de șansele pe care le-au avut; nu *aceasta* este menirea proceselor de cooperare socială și de schimb.

Există un motiv pentru care o inegalitate a șanselor ar putea să pară *nedreaptă* și nu doar regretabilă din pricină că unii nu au toate șansele (ceea ce ar fi adevărat chiar dacă nimeni altcineva nu ar avea un avantaj mai mare). Adesea, persoana îndreptățită să transfere o proprietate pe care o deține nu are nici o dorință specială ca să o transfere unei anumite persoane; aceasta este ceva diferit de un testament lăsat unui copil sau de un cadou făcut unei anumite persoane. Ea alege să o transfere cuiva care satisface o anumită condiție (de exemplu, cuiva care poate să-i furnizeze în schimb un anumit bun sau serviciu, care poate să facă o anumită muncă, care poate să plătească un anumit salariu) și ar fi, de asemenea, gata să transfere oricui altcineva care ar satisface acea condiție. Nu este oare nedrept ca unul să accepte transferul, mai degrabă decît altul care ar avea mai puține șanse să satisfacă condiția vizată de acela care face transferul? Din moment ce donatorului nu-i pasă către cine transferă, dacă primitorul satisface o anumită condiție generală, egalitatea șanselor de a fi un primitor în astfel de împrejurări nu ar viola nici o îndreptățire a donatorului. Nici nu ar viola vreo îndreptățire a persoanei care are șanse mai mari; fiind îndreptățit la ceea ce are, el nu are totuși nici o îndreptățire mai mare decît are altcineva. Nu ar fi mai *bine* dacă cel cu șanse mai mici ar avea șanse egale? Dacă cineva ar putea să-l aducă în această situație fără să violeze îndreptățirile nimănui altcuiva (bagheta magică?) nu ar trebui oare s-o facă? Nu ar fi mai corect așa? Dacă *ar fi* mai corect, poate să justifice o astfel de corectitudine nesocotirea îndreptățirilor unor oameni cu scopul de a obține resursele necesare sprijinirii acelora care au șanse mai mici pentru a-i pune într-o poziție competitivă mai echitabilă?

Procesul este competitiv în felul următor. Dacă persoana care are șanse mai mari nu ar exista, cel care face transferul ar putea trata cu o persoană care are șanse mai mici, și care ar fi atunci, în acele împrejurări, cea mai indicată persoană disponibilă cu care să trateze. O situație de acest fel diferă de cea în care ființe între care nu există legături, dar sînt similare și trăiesc pe planete diferite se confruntă cu greutăți diferite și au șanse diferite pentru a-și îndeplini țelurile lor. În acest caz, situația unuia *nu* o afectează pe a celuilalt; deși ar fi mai bine dacă planeta aflată în situația mai proastă ar fi mai bine înzestrată decît este (ar fi, de asemenea, mai bine dacă planeta aflată în situația mai bună ar fi mai bine înzestrată decît este *ea*), nu ar fi și *mai corect*. Diferă, de asemenea, de o situație în care o persoană nu alege, deși ar putea, să

îmbunătățească situația alteia. În împrejurările speciale pe care le discutăm, o persoană care are mai puține șanse ar fi într-o situație mai bună dacă nu ar exista o anumită persoană care are șanse mai mari. Prin persoana cu șanse mai mari putem înțelege nu doar o persoană cu o situație mai bună, sau una care nu ajută pe altcineva, ci și o persoană care *blochează* sau *împiedică* persoana care are șanse mai mici să ajungă la o situație mai bună.[4] Faptul că împiedici pe altcineva prin aceea că ești un partener de schimb mai atrăgător, nu trebuie comparat cu *înrăutățirea* directă a situației altcuiva, așa cum se întîmplă în cazul în care îi furi ceva. Totuși, persoana cu șanse mai mici nu se poate plînge în mod justificat că este împiedicată să satisfacă anumite condiții de către o alta care nu-și *merită* șansele mai mari? (Să ignorăm orice plîngeri similare pe care altcineva ar putea să le facă la adresa *ei*.)

Deși îmi dau seama de forța întrebărilor din cele două paragrafe anterioare (*eu* sînt acela care le pun), nu cred că ele răstoarnă o concepție integrală despre îndrèptățire. Dacă femeia care mai tîrziu a devenit soția mea a respins pe alt pretendent (cu care, altfel, s-ar fi căsătorit) și m-a preferat, în parte datorită (las la o parte faptul că sînt atrăgător) inteligenței mele ascuțite și înfățișării mele plăcute, pe care nu le-am cîștigat prin muncă, ar avea pretendentul mai puțin inteligent și chipeș, care a fost respins, un motiv legitim să se plîngă de nedreptate? Faptul că eu îl împiedic astfel pe celălalt pretendent să obțină mîna frumoasei doamne ar justifica oare să se ia de la alții anumite resurse spre a plăti pentru a i se face acestuia o operație estetică și pentru a i se da o instrucție intelectuală specială, sau pentru a-i dezvolta o calitate care mie îmi lipsește, spre a egaliza astfel șansele noastre de a fi aleși? (Aici consider ca fiind de la sine înțeleasă interdicția de a înrăutăți în vederea egalizării șanselor situația celui care are șanse mai mari, de pildă, în cazul imaginat mai sus, desfigurîndu-l sau injectîndu-i droguri sau folosind tertipuri care să-l împiedice să-și folosească în întregime inteligența.[5]) *Nici o astfel de consecință nu decurge din cele spuse*. (Împotriva cui ar avea pretendentul respins o plîngere legitimă? Împotriva a ce?) Lucrurile nu stau altfel nici dacă șansele diferite rezultă din efectele acumulate ale folosirii sau transferării de către oameni a îndreptățirilor lor după cum doresc. Situația este chiar mai ușoară în cazul bunurilor de consum, despre care nu se poate pretinde în mod plauzibil că ar avea un astfel de efect stînjenitor triadic. *Este* oare nedrept ca un copil să fie crescut într-o casă cu piscină, pe care o folosește zilnic chiar dacă el nu o *merită*

mai mult decît un alt copil a cărui casă nu are așa ceva? Trebuie interzisă o astfel de situație? Dacă nu, de ce trebuie să existe obiecții față de transferul piscinei prin testament către un adult?

Obiecția fundamentală adusă afirmației că fiecare are un drept *la* diferite lucruri cum ar fi egalitatea șanselor, viața ș.a.m.d., și impunerea acestui drept, este că aceste „drepturi" cer o structură subiacentă de lucruri, bunuri și acțiuni; și *alți* oameni pot să aibă drepturi și îndreptățiri la acestea. Nimeni nu are un drept la ceva a cărui înfăptuire presupune folosirea unor lucruri și activități la care alți oameni au drepturi și îndreptățiri.[6] Drepturile și îndreptățirile altor oameni la *anumite lucruri* (*acel* creion, trupul *lor* ș.a.m.d.) și felul în care aleg să-și exercite aceste drepturi și îndreptățiri fixează mediul exterior al oricărui individ și mijloacele de care se va putea folosi. Dacă țelul urmărit de el cere folosirea unor mijloace asupra cărora alții au drepturi, el trebuie să obțină cooperarea lor voluntară. Chiar și *exercitarea* dreptului său de a stabili cum urmează să fie folosit ceva ce-i aparține s-ar putea să necesite alte mijloace asupra cărora trebuie să dobîndească un drept, de exemplu, hrana pentru a se menține în viață; el trebuie să stabilească, bazîndu-se pe cooperarea celorlalți, un plan comun fezabil.

Există anumite drepturi la unele lucruri deținute de anumite persoane și anumite drepturi pentru a realiza înțelegeri cu alții, *dacă* tu și ei împreună puteți dobîndi mijloacele de a ajunge la un acord. (Nimeni nu e obligat să-ți pună la dispoziție un telefon prin care să tratezi și să ajungi la o înțelegere cu altcineva.) Nici un drept nu contravine acestei structuri subiacente de drepturi particulare. Deoarece nici un drept clar conturat de a îndeplini un scop nu va evita incompatibilitatea cu această structură subiacentă, nu există nici un astfel de drept. Drepturile particulare asupra lucrurilor umplu spațiul drepturilor și nu mai lasă loc pentru drepturile generale. Teoria inversă ar plasa în structura subiacentă numai astfel de „drepturi" generale deținute în mod universal de a îndeplini scopuri sau de a fi într-o anumită condiție materială, în așa fel încît să determine tot restul; după cîte știu, nu s-a făcut nici o încercare serioasă de a se formula această teorie „inversă".

RESPECTUL DE SINE ȘI INVIDIA

Este plauzibil să corelăm egalitatea cu respectul de sine.[7] Invidiosul, dacă nu poate (și el) să posede un lucru (talent ș.a.m.d.) pe

care îl are altcineva, preferă ca nici altcineva să nu-l aibă. Invidiosul preferă ca nici unul să nu-l aibă, decît să-l aibă celălalt și să nu-l aibă și el.*

---

* Cu privire la tine, la altcineva și la faptul de a avea un tip de obiect sau de atribut, există patru posibilități:

	EL	TU
1.	îl are	îl ai
2.	îl are	nu-l ai
3.	nu-l are	îl ai
4.	nu-l are	nu-l ai

Ești *invidios* (pe el și pe acel tip de obiect sau atribut; în cele ce urmează elimin această relativizare), dacă preferi pe 4 lui 2, deși îl preferi pe 3 lui 4. („Deși" are sensul conjuncției „și".) Ești *gelos* dacă preferi pe 1 lui 2, deși ești indiferent față de 3 și 4. Ideea fundamentală este că ești gelos, dacă vrei obiectul pentru că el îl are. Condiția formulată spune că îl vrei numai pentru că el îl are. O condiție mai slabă ar spune că ești gelos dacă vrei obiectul mai mult pentru că el îl are; adică, dacă preferi pe 1 lui 2 mai mult decît pe 3 lui 4. Într-un mod asemănător, putem formula o condiție mai puțin tare pentru invidie. Un om foarte invidios preferă ca altul să nu aibă lucrul, dacă el însuși nu-l are. Un om parțial invidios poate fi favorabil față de situația ca celălalt să aibă lucrul, deși el însuși nu poate, dar preferința lui pentru aceasta este mai slabă decît preferința ca celălalt să aibă lucrul, dacă și el îl are; adică, el preferă pe 2 lui 4 mai puțin decît pe 1 lui 3. Ești *pizmuitor* dacă preferi pe 3 lui 1, deși e de preferat 3 lui 4. Ești *dușmănos* dacă preferi pe 4 lui 1, deși îl preferi pe 3 lui 4. Ești *competitiv* dacă-l preferi pe 3 lui 4, deși ești indiferent între 1 și 4.

O persoană competitivă este pizmuitoare. O persoană dușmănoasă este pizmuitoare. Există oameni invidioși care nu sînt geloși (în sensul condiției mai slabe). Deși nu este o teoremă, este o conjectură psihologică plauzibilă că majoritatea oamenilor geloși sînt invidioși. Și, cu siguranță, este o lege psihologică aceea că oamenii dușmănoși sînt invidioși.

A se compara toate acestea cu distincțiile similare, deși oarecum diferite pe care le trasează Rawls (*Theory of Justice*, sect. 80). Noțiunea de invidie a lui Rawls este mai puternică decît a noastră. Noi putem formula ceva aproape echivalent, făcînd ca $i(X)$ să fie a i-a linie în matricea de mai sus pentru ceva X; $i(Y)$ să fie cea de-a i-a linie pentru ceva Y. Ești invidios în sensul tare al lui Rawls, dacă preferi pe $4(X)$ și pe $4(Y)$ lui $2(X)$ și $1(Y)$; adică, dacă preferi ca nici unul dintre voi să nu-l aibă nici pe X, nici pe Y, mai degrabă decît ca el să aibă atît pe X cît și pe Y, deși tu îl ai numai pe Y. Ești dispus să cedezi ceva pentru a șterge deosebirea. Rawls folosește atît „gelos" cît și „pizmuitor" pentru „pizmuitor" al nostru și nu are nici un termen care să corespundă termenului „gelos" al nostru. Noțiunea noastră de dușmănie este mai puternică decît a lui și el nu are nici o noțiune care să corespundă lui „competitiv" al nostru.

S-a afirmat adesea că invidia stă la baza egalitarismului. Și alții au răspuns că din moment ce principiile egalitariste sînt justificabile în mod independent, nu trebuie să-i atribuim egalitaristului aici o psihologie de proastă reputație; el dorește doar să fie înfăptuite principii corecte. Avînd în vedere marea ingeniozitate cu care oamenii născocesc principii pentru a-și raționaliza emoțiile și dată fiind marea greutate de a descoperi *argumente* în favoarea egalității ca o valoare în sine, această replică este, pentru a nu spune mai mult, lipsită de dovezi. (Nu este dovedită nici de faptul că odată ce oamenii acceptă principiile egalitare, ei ar putea fi de acord cu înrăutățirea propriei lor poziții ca o aplicație a acestor principii generale.)

Aici prefer să insist asupra *caracterului ciudat* al sentimentului de invidie. De ce unii oameni *preferă* ca alții să nu aibă rezultate mai bune în anumite privințe, de ce nu sînt mai degrabă mulțumiți că alții sînt într-o situație bună sau că au noroc; de ce ei nu preferă să ridice doar din umeri? Se pare că merită să urmărim în mod special o linie de argumentare: cineva care are o anumită realizare într-o privință oarecare ar prefera ca altcineva care are o performanță mai mare *H*, să fi avut o performanță mai mică decît *H*, chiar dacă aceasta nu va ridica propria sa performanță, în acele cazuri în care faptul că celălalt are o performanță mai mare decît el însuși îi amenință sau îi subminează propriul respect de sine și-l face să se simtă mult inferior celuilalt. Cum se poate ca activitățile, sau caracteristicile altuia să afecteze propriul respect de sine al cuiva? Nu ar trebui ca respectul meu față de mine, sentimentul propriei valori ș.a.m.d. să depindă numai de fapte care mă privesc pe mine? Dacă eu sînt acela care mă evaluez într-un anumit fel, cum se *poate* ca fapte care vizează alte persoane să joace vreun rol în această evaluare? Răspunsul, desigur, este că evaluăm cît de *bine* facem ceva comparînd performanța noastră cu a altora, cu ceea ce pot face alții. Un om care trăiește într-un sat de munte izolat poate să înscrie 15 puncte din 150 de încercări cu o minge de baschet. Fiecare dintre ceilalți din sat poate să înscrie numai un punct din 150 de încercări. El crede (ca și ceilalți) că este foarte bun. Într-o zi, apare Jerry West. Sau, un matematician lucrează *foarte* asiduu și din cînd în cînd concepe o conjectură interesantă, face o demonstrație frumoasă unei teoreme ș.a.m.d. El dă apoi peste un întreg grup de matematicieni. Concepe o conjectură și ei o demonstrează sau o resping repede (nu în toate cazurile posibile, datorită teoremei

lui Church), construind demonstrații foarte elegante; ei înșiși concep, de asemenea, teoreme foarte profunde ș.a.m.d.

În fiecare dintre aceste cazuri, individul va conchide că, la urma urmelor, nu a fost *foarte bun* sau *expert* în acea chestiune. Nu există nici un standard al lucrului bine făcut, independent de felul în care este sau poate fi făcut de către alții. La sfîrșitul cărții sale *Literatura și revoluția*, descriind cum va fi (în cele din urmă) omul într-o societate comunistă, Lev Troțki spune:

„Omul va deveni nemăsurat de puternic, mai înțelept și mai subtil; corpul său va fi mai armonios, mișcările sale mai ritmice, vocea sa mai muzicală. Formele vieții vor avea un dinamism impresionant. Tipul uman mediu se va ridica la înălțimile unui Aristotel, Goethe sau Marx. Și deasupra acestei creste se vor înălța noi vîrfuri."

Dacă s-ar întîmpla aceasta, persoana medie, la nivelul *numai* al lui Aristotel, Goethe sau Marx, nu ar socoti că ar fi foarte bună sau expertă în acele activități. Ar avea probleme cu privire la respectul de sine! Cineva care se află în situația jucătorului de baschet sau a matematicianului ar putea să prefere ca ceilalți să fie lipsiți de talent, sau să prefere să nu-și mai arate încontinuu valoarea lor, cel puțin în fața lui; în felul acesta respectul său de sine nu va mai fi afectat și poate fi întărit.

Acesta ar fi *un* posibil răspuns la întrebarea de ce *ne roade* existența unei inegalități a venitului, sau poziția de specialist într-o întreprindere, sau poziția unui întreprinzător comparativ cu aceea a angajaților săi; *nu* pentru că avem sentimentul că această poziție superioară este nemeritată, ci pentru că avem sentimentul că *este* meritată și dobîndită pe drept. Această situație poate să rănească respectul de sine al cuiva și să-l facă să se simtă mai puțin valoros ca persoană, dacă știe pe altcineva care a realizat mai mult, sau s-a ridicat mai sus. Muncitorii care lucrează într-o fabrică condusă numai de puțină vreme de cineva care mai înainte a fost și el muncitor vor fi *asaltați* permanent de gînduri ca: de ce nu eu? de ce eu sînt numai aici? În timp ce putem să ignorăm mult mai ușor faptul că altcineva, undeva a făcut mai mult, dacă nu ne comparăm zilnic cu el. Ideea, deși mai acută atunci, nu depinde de faptul că altul merită rangul său superior într-un anumit domeniu. Faptul că există altcineva care este un bun dansator va afecta aprecierea ta asupra calității dansului tău, chiar dacă socotești că o mare parte din grație în dans depinde de înzestrări naturale nedobîndite prin exercițiu.

Să examinăm următorul model *simplu* ca pe un cadru al discuției în care încorporăm aceste considerații (și *nu* ca pe o contribuție la teoria psihologică). Există un număr de dimensiuni diferite, de atribute prin care oamenii pot să se deosebească, $D_1, \ldots, D_n$ și pe care ei le consideră a fi evaluabile. Oamenii pot să se deosebescă între ei în ceea ce privește opiniile pe care le au despre dimensiunile evaluabile și ei pot să se deosebească în ceea ce privește ponderile (nenule) pe care le dau dimensiunilor pe care de comun acord le consideră a fi evaluabile. Pentru fiecare persoană, va exista un *profil factual* care înfățișează poziția sa obiectivă față de fiecare dimensiune; de exemplu, în ceea ce privește dimensiunea aruncării la coș, am putea avea „capabil de obicei să înscrie ________ puncte din 100 de aruncări de la 6 metri", iar punctele realizate de o persoană ar putea fi 20, sau 34, sau 67.

Pentru simplificare, să presupunem că opiniile unei persoane despre profilul său factual sînt rezonabil de corecte. De asemenea, va exista un *profil evaluativ* care reprezintă cum evaluează un individ propriul sau punctaj pe baza profilului factual. Vor exista clasificări evaluative (de exemplu, excelent, bine, satisfăcător, slab, nesatisfăcător) care reprezintă evaluarea pe care și-o dă sieși pentru fiecare dimensiune. Aceste evaluări individuale, cum anume se face trecerea de la punctajul factual la evaluări, vor depinde de opiniile sale factuale despre profilele factuale ale acelora care sînt asemănători cu el („grupul de referință"), țelurile care i s-au fixat cînd era copil ș.a.m.d. Toate acestea modelează nivelul său aspirațional, care va varia el însuși de-a lungul timpului în modalități specificabile cu aproximație. Fiecare va face o estimare globală asupra lui însuși; în cazul cel mai simplu, aceasta va depinde numai de profilul său evaluativ și de ponderea pe care o dă dimensiunilor. *Cum* anume se creează dependența față de toate acestea poate să varieze de la individ la individ. Unii pot să ia în considerație suma ponderată a punctajelor lor la toate dimensiunile; alții se pot evalua pe ei înșiși în mod favorabil, dacă au o performanță bună la o dimensiune destul de importantă; alții pot să considere că dacă eșuează la fiecare dimensiune importantă au o reputație proastă.

Într-o societate în care oamenii sînt de acord în general că unele dimensiuni sînt foarte importante și există diferențe în ceea ce privește distribuirea oamenilor în raport cu aceste dimensiuni, iar unele instituții îi grupează pe oameni în mod public în funcție de

poziția lor în raport cu aceste dimensiuni, atunci aceia care au un punctaj mic pot să se simtă inferiori față de aceia cu punctaje mai mari; ei pot să se simtă inferiori ca persoane. (Astfel, oamenii *săraci* ar putea să ajungă să creadă că sînt *oameni* săraci.) Am putea încerca să evităm astfel de sentimente de inferioritate schimbînd societatea, în așa fel încît sau acelor dimensiuni care serveau la stabilirea deosebirilor dintre oameni să li se diminueze importanța, sau oamenii să nu aibă posibilitatea de a-și exercita în mod public capacitățile de-a lungul acestor dimensiuni sau să învețe cum pot alții să aibă un punctaj mai bun în privința acestei dimensiuni.*

Ar putea să pară evident că dacă oamenii se simt inferiori pentru că au o performanță modestă în ceea ce privește unele dimensiuni, atunci dacă importanța acestor dimensiuni este diminuată, sau dacă punctajele sînt egalizate, oamenii nu se vor mai simți inferiori („*Desigur!*"). Chiar motivul pe care-l au pentru a se simți inferiori este eliminat. Dar se poate foarte bine ca alte dimensiuni să le înlocuiască pe acelea eliminate, avînd aceleași efecte (asupra altor persoane). Dacă, după ce reducem sau egalizăm o dimensiune, să zicem avuția, societatea ajunge în general să fie de acord că o *altă* dimensiune este foarte importantă, de exemplu, aprecierea estetică, atractivitatea estetică, inteligența, forța atletică, grația fizică, gradul de simpatie cu alte persoane, calitatea orgasmului, atunci fenomenul se va repeta.[8]

Oamenii se judecă pe ei înșiși, în general, după felul în care corespund celor mai importante dimensiuni prin care ei se *deosebesc* de alții. Oamenii nu cîștigă respect de sine pe baza capacităților lor umane comune, comparîndu-se cu animalele, cărora aceste capacități le lipsesc („sînt destul de bun; am un deget opozabil și pot să folosesc un limbaj articulat"). Oamenii nici nu cîștigă sau nici nu-și mențin respectul de sine luînd în considerare

---

* Dacă dimensiunea cea mai importantă a unei societăți, stabilită prin consens, este nedectabilă prin aceea că nu se poate determina în mod direct unde anume se plasează o persoană în funcție de acea dimensiune, oamenii vor ajunge să creadă că punctajul unei persoane în ceea ce privește această dimensiune este corelat cu punctajul său în ceea ce privește o altă dimensiune împreună cu care ei *pot* să determine pozițiile relative (efectul de halo). Astfel, oamenii pentru care prezența grației divine este dimensiunea cea mai importantă vor ajunge să creadă că alte fapte care merită să fie detectabile îi indică prezența; de exemplu, succesul în viața practică.

că posedă dreptul de a-și vota liderii politici, deși pe vremea cînd sufragiul nu era universal, se poate ca lucrurile să fi stat în mod diferit. Oamenii de azi din Statele Unite nici nu au sentimentul valorii lor pentru că pot să citească și să scrie, deși în multe alte societăți în istorie aceasta a ajutat la consolidarea sentimentului respectiv. Atunci cînd oricine, sau aproape oricine are un lucru sau un atribut, acestea nu funcționează ca o bază pentru respectul de sine. Respectul de sine se bazează pe *caracteristici care diferențiază*; de aceea este respect față de *sine*. Și așa cum le place să sublinieze sociologilor care studiază grupuri de referință, cine sînt acești *alții* este ceva variabil. Studenții din anul întîi ai colegiilor prestigioase pot să aibă sentimentul valorii individuale bazat pe frecventarea acelor școli. Acest sentiment este mai pronunțat, într-adevăr, în timpul ultimelor două luni de școală. Dar atunci cînd *fiecare* dintre cei cu care se asociază se află într-o poziție similară, faptul de a merge la aceste școli nu mai constituie o bază pentru respectul de sine, poate cu excepția cazului cînd acasă, în timpul vacanței, vin în contact cu (sau se gîndesc la) *aceia care nu merg la colegiile respective.*

Să examinăm felul în care se poate stimula respectul de sine al unui individ care, poate datorită unei capacități limitate, ar avea o performanță mai mică decît a tuturor celorlalți în privința dimensiunilor pe care alții le-ar considera importante (și care nu ar avea un punctaj mai bun la nici o dimensiune despre care s-ar putea argumenta în mod plauzibil că ar fi importantă sau valoroasă). Ați putea să-i spuneți că deși punctajele sale absolute ar fi scăzute, el a avut un rezultat bun (date fiind capacitățile sale limitate). El a actualizat o parte mai mare a capacităților sale decît mulți alții și a realizat mai mult din potențialul său decît alții; avînd în vedere de unde a pornit și cu ce înzestrări, el a realizat foarte mult. Aceasta ar reintroduce evaluarea comparativă, menționînd o altă (meta)dimensiune importantă în care *performanța* sa este bună în comparație cu a altora.*

---

* Există vreo dimensiune importantă în funcție de care este impropriu să te judeci comparativ? Să luăm în considerare ceea ce spune Timothy Leary: „Ambiția mea este să fiu cel mai sfînt, cel mai înțelept, cel mai generos om care trăiește astăzi. Aceasta poate să sune megalomanic, dar nu văd de ce. Nu văd de ce ... fiecare om nu trebuie să aibă această ambiție. Ce altceva trebuie să încerci să fii? Președintele comitetului, sau al departamentului, sau proprietarul lui cutare și cutare?“ *The Politics of Ecstasy* (New York: College Notes

Aceste considerații ne fac *oarecum* sceptici în ceea ce privește șansele egalizării respectului de sine și ale reducerii invidiei prin egalizarea pozițiilor față de acele dimensiuni pe care se bazează într-un mod decisiv (sau se întîmplă să se bazeze) respectul de sine. Să ne gîndim la diferitele atribute ale cuiva pe care le putem *invidia* și ne vom da seama în cît de multe feluri se realizează respectul de sine și cît de diferit este de la o persoană la alta. Să ne reamintim acum speculația lui Troțki, după care în comunism fiecare ar atinge nivelul lui Aristotel, Goethe, sau Marx și de pe creasta aceasta s-ar înălța noi vîrfuri. A fi pe această creastă nu ar mai da nimănui respect de sine și sentimentul valorii individuale, tot așa cum nici capacitatea de a folosi un limbaj articulat, sau faptul că ai mîini cu care poți să apuci lucrurile nu-ți produce acest sentiment. Unele supoziții simple și firești ar putea chiar să conducă la un principiu al conservării invidiei. Și am putea fi îngrijorați în *ipoteza* că numărul dimensiunilor nu este nelimitat și că se fac mari eforturi pentru eliminarea diferențelor, că pe măsură ce numărul dimensiunilor caracteristice individuale se restrînge, invidia va deveni mai mare. Deoarece, cu un număr mic de dimensiuni caracteristice, mulți oameni vor descoperi că ei nu au o performanță bună la *nici una* dintre ele. Deși suma ponderată a unui număr de distribuiri normale care variază în mod independent va fi, ea însăși, normală, dacă fiecare individ (care-și cunoaște punctajul la fiecare dimensiune) atribuie ponderi dimensiunilor într-un mod diferit de felul în care o fac alte persoane, suma totală a tuturor combinațiilor ponderate în mod diferit ale diferiților indivizi nu este necesar să fie ea însăși o distribuire normală, chiar

---

and Texts, Inc., 1968), p. 218. Nu există, desigur, nici o obiecție la faptul că vrei să fii sfînt, înțelept și generos pe cît este posibil, totuși ambiția de a fi cel mai sfînt, cel mai înțelept și cel mai generos om în viață astăzi este bizară. Într-un mod asemănător, pot să vreau să fiu atît de învățat cît este posibil (în sensul tradițiilor orientale), dar ar fi bizar să vreau în mod special să fiu cel mai învățat om în viață, sau să fiu mai învățat decît altul. Felul în care cineva valorizează gradul său de cunoaștere depinde numai de el, indiferent cum sînt alții. Aceasta sugerează că lucrurile cele mai importante în mod absolut nu sînt potrivite pentru o astfel de evaluare comparativă; dacă situația este aceasta, teoria comparativă pe care o prezint în text nu ar fi universal valabilă. Totuși, dată fiind natura excepțiilor, faptul acesta ar fi de un interes sociologic limitat, deși de un mare interes personal. De asemenea, aceia care nu se evaluează pe ei înșiși comparativ nu vor avea nevoie să se producă egalizarea anumitor dimensiuni, ca sprijin pentru respectul lor de sine.

dacă punctajele la fiecare dimensiune sînt distribuite în mod normal. Fiecare ar putea să se vadă pe sine însuși la limita superioară a unei distribuiri (chiar a unei distribuiri normale), din moment ce fiecare vede distribuirea din perspectiva ponderilor particulare pe care le atribuie. Cu cît sînt mai puține dimensiunile, cu atît mai reduse sînt șansele ca un individ să folosească cu succes, ca pe o bază pentru respectul de sine, o strategie de ponderare neuniformă care dă o pondere mai mare unei dimensiuni la care are un punctaj mare. (Aceasta sugerează că invidia poate fi redusă numai printr-o eliminare subită a tuturor diferențelor.)

Chiar dacă invidia este mai maniabilă decît s-ar lăsa să se înțeleagă din considerațiile noastre, ar fi criticabilă intervenția în vederea diminuării situației cuiva, cu scopul atenuării invidiei și a nefericirii pe care o simt alții atunci cînd ajung să-i cunoască situația. O astfel de politică este comparabilă cu aceea care interzice o acțiune (de exemplu, ca perechi mixte din punct de vedere rasial să meargă ținîndu-se de mînă) pentru că simplul fapt că se știe că se întîmplă așa ceva îi face pe alții nefericiți (vezi Capitolul 10). Aici este implicat *același gen* de externalitate. Pentru o societate, căile cele mai promițătoare pentru evitarea diferențelor mari în ceea ce privește respectul de sine ar fi de a nu avea nici o ponderare comună a dimensiunilor; în schimb, ar dispune de o varietate de liste diferite de dimensiuni și de ponderări. Aceasta ar îmbunătăți șansa fiecăruia de a găsi dimensiuni pe care *alții* le consideră, de asemenea, importante, și la care ar avea performanțe rezonabil de bune, în așa fel încît să poată realiza o evaluare de sine favorabilă, nealterată de idiosincrasie. O astfel de fragmentare a unei ponderări sociale comune nu trebuie să fie realizată printr-un efort centralizat de eliminare a dimensiunilor importante. Cu cît efortul acesta este mai central și mai amplu sprijinit, cu atît mai mult contribuțiile la *el* vor trece pe prim plan în calitate de dimensiune acceptată în mod comun, pe care se va baza respectul de sine al oamenilor.

MUNCĂ SEMNIFICATIVĂ

Se pretinde adesea că dacă ești subordonat într-un program de lucru respectul de sine este afectat în conformitate cu o lege socio-psihologică sau o generalizare fundamentală cum este urmă-

toarea: dacă o lungă perioadă de timp ți se dau ordine și te afli sub autoritatea altora, pe care nu i-ai ales tu, respectul de sine scade și te simți inferior; această situație poate fi evitată, dacă joci un rol în selectarea democratică a acestor autorități și în procesul constant de consiliere a lor, de votare a deciziilor lor ș.a.m.d.

Dar membrii unei orchestre simfonice primesc mereu indicații de la dirijor (adesea sub imperiul capriciilor și al arbitrarului și cu accese de furie) și nu sînt consultați în legătură cu interpretarea lucrărilor. Cu toate acestea, ei își păstrează un înalt respect de sine și nu se consideră ființe inferioare. Recruților în armată li se dau ordine în mod constant, li se spune cum să se îmbrace, ce să țină în dulapurile lor ș.a.m.d. și cu toate acestea ei nu ajung să se simtă ființe inferioare. În fabricile socialiste organizatorii primeau aceleași ordine și erau supuși aceleiași autorități ca și ceilalți, și cu toate acestea, ei nu-și pierdeau respectul de sine. Persoanele care urcă pe scara ierarhică a unei organigrame petrec mult timp primind ordine, fără să ajungă să se simtă inferiori. Avînd în vedere multiplele excepții de la regula generală că „primirea de ordine într-o poziție subordonată produce un respect de sine scăzut“, trebuie să luăm în considerare posibilitatea ca subordonații să aibă dintru început un respect de sine scăzut, sau ca să fie constrînși de poziția lor să accepte ceea ce sînt și să se gîndească pe ce se bazează estimarea propriei lor valori ca ființe unice, fără să aibă la îndemînă un răspuns. Se vor simți somați să dea un răspuns, dacă socot că aceia care le dau ordine au dreptul s-o facă, drept care se poate baza numai pe o superioritate *personală*. Desigur, într-o teorie a îndreptățirii nu este nevoie de așa ceva. Oamenii pot fi îndreptățiți să hotărască în privința anumitor resurse, a condițiilor în care alții le pot folosi ș.a.m.d., fără să recurgă la propriile lor calități autentice; astfel de îndreptățiri le-au fost poate transferate. Cititorii preocupați de caracterul variabil al respectului de sine poate că vor da o mînă de ajutor ca teoria îndreptățirii să devină mai bine cunoscută și să submineze, prin aceasta, una din motivațiile respectului de sine mai scăzut. Desigur, nu se vor elimina toate motivele pe această cale. Uneori, îndreptățirile unei persoane *vor* proveni în mod clar din propriile sale atribute și activități anterioare și în aceste cazuri va fi neplăcut să faci față respectivelor comparații.

Chestiunea muncii semnificative care dă satisfacție este combinată adesea cu aceea a respectului de sine. Munca semnificativă

care dă satisfacții se spune că include: (1) șansa de a-ți exercita talentele și capacitățile, de a înfrunta provocările și situațiile care cer inițiativă independentă și autoorientare (și care, așadar, nu este o muncă plictisitoare și repetitivă); (2) o activitate pe care indivizii implicați în ea o socotesc valoroasă; (3) individul înțelege rolul pe care-l joacă activitatea sa în atingerea unui țel global; și (4) este de așa natură încît uneori, atunci cînd ia decizii în legătură cu activitatea sa, individul trebuie să țină seama de caracteristicile procesului mai cuprinzător în care acționează. Se spune că un astfel de individ poate să fie mîndru de ceea ce face și că face bine ceea ce face; el poate să-și dea seama că este valoros și că munca sa aduce o contribuție de valoare. Mai departe, se spune că lăsînd la o parte dezirabilitatea intrinsecă a unor astfel de genuri de muncă și de productivitate, îndeplinirea altor genuri de muncă îi face pe indivizi să se simtă diminuați și mai puțin împliniți în *toate* aspectele vieții lor.

Sociologia *normativă*, studiul chestiunii: *care trebuie să fie* cauzele problemelor, ne fascinează pe toți. Dacă *X* este rău și *Y* care este, de asemenea, rău poate fi legat de *X* prin intermediul unei explicații plauzibile, este foarte greu să reziști concluziei că unul îl cauzează pe celălalt. *Vrem* ca un lucru rău să fie cauzat de către un altul. Dacă oamenii *trebuie* să facă o muncă semnificativă, dacă aceasta este ceea ce dorim ca oamenii să facă[9], și dacă prin intermediul unei explicații putem lega absența unei munci de acest fel (care este ceva rău) de un alt lucru rău (lipsă de inițiativă în general, activități recreative pasive ș.a.m.d.), atunci *sărim* bucuroși la concluzia că cel de-al doilea rău este *cauzat* de către primul. Existența acestor alte lucruri rele, desigur, poate fi determinată *de alte cauze*; și într-adevăr, dat fiind accesul selectiv la anumite feluri de muncă, corelația se poate datora faptului că aceia care sînt prea puțin înclinați către o activitate independentă sînt chiar aceia care sînt gata să accepte și să rămînă cu anumite munci care implică puține șanse pentru dezvoltarea independentă.

S-a observat adesea că fragmentarea sarcinilor, activitatea mecanică și specificarea amănunțită a activității, care lasă puțin spațiu pentru exercitarea inițiativei independente, nu sînt probleme caracteristice modului de producție capitalist; se pare că acestea însoțesc societatea industrială. Cum răspunde și cum ar putea să răspundă capitalismul dorințelor muncitorilor de muncă semnificativă? Dacă într-o întreprindere productivitatea muncitorilor

crește atunci cînd sarcinile de producție sînt segmentate în așa fel încît să fie mai semnificative, atunci proprietarii care urmăresc să obțină profituri vor reorganiza în felul acesta procesul de producție. Dacă productivitatea muncitorilor *rămîne aceeași* în urma unei astfel de diviziuni semnificative a muncii, atunci în procesul concurenței dintre firme pentru a atrage muncitori, firmele vor modifica organizarea muncii lor interne.

Așadar, singurul caz interesant de luat în considerare este acela în care împărțirea sarcinilor de lucru în segmente semnificative, alternarea muncii ș.a.m.d., sînt *mai puțin eficiente* (*judecate pe baza criteriilor de piață*), decît cea mai puțin semnificativă diviziune a muncii. Această eficiență mai scăzută poate să apară în trei feluri (sau în combinații ale lor). Mai întîi, muncitorii înșiși ar putea să dorească o muncă semnificativă. Aceasta are toate virtuțile pe care i le atribuie teoreticienii, muncitorii își dau seama de aceasta și sînt gata să renunțe la ceva (unele salarii) pentru a desfășura unele activități segmentate într-un mod semnificativ. Ei lucrează pentru salarii mai mici, dar consideră că este mai bine să se bucure de toate avantajele muncii lor (salarii mai mici plus satisfacțiile muncii semnificative) decît să primească salarii mai mari pentru o muncă mai puțin semnificativă. Ei fac o tranzacție: acceptă salarii mai mici pentru o creștere a caracterului semnificativ al muncii lor, pentru mai mult respect de sine ș.a.m.d. Mulți alții fac lucruri foarte asemănătoare: ei nu-și aleg ocupațiile numai pe baza valorii așteptate a cîștigurilor bănești viitoare. Ei iau în considerare relațiile sociale, șansele pentru dezvoltarea individuală, caracterul interesant, siguranța muncii, cît de obositoare este munca, cantitatea de timp liber ș.a.m.d. (Mulți profesori universitari ar putea cîștiga mai mulți bani lucrînd în industrie. Secretarele din universități renunță la plata mai mare din industrie pentru un mediu mai puțin stresant și, din punctul lor de vedere, mai interesant. Ar putea fi menționate multe alte exemple.) Nu toți oamenii vor aceleași lucruri, sau nu toți le doresc la fel de mult. Ei aleg activitățile în care se vor angaja pe baza avantajelor generale pe care le au de pe urma lor. Într-un mod asemănător, muncitorii care ar fi interesați de o organizare diferită a muncii ar putea decide să aibă salarii mai mici pentru a realiza ceea ce și-au propus; și, fără îndoială, aceia pentru care aceasta contează *cel mai mult*, fac de fapt așa ceva atunci cînd aleg între slujbele care le stau la dispoziție. Ritmul de viață al unui fermier se deosebește de acela al

muncitorilor de la linia de asamblare (care totalizează mai puțin de 5% din numărul muncitorilor manuali din SUA), al căror venit și a căror viață se deosebesc de acelea ale unui vînzător ș.a.m.d.

Dar să presupunem că o muncă mai semnificativă nu valorează atît de mult pentru un muncitor; el nu va accepta salarii mai mici pentru a o obține. (*Cînd* anume în viața lui aceasta nu prezintă o importanță atît de mare? Dacă la început, atunci scara sa de valori nu este *ea însăși* produsul îndeplinirii unei munci nesemnificative și trebuie să fim precauți în a-i atribui caracteristicile sale ulterioare experiențelor sale de muncă.)

Nu s-ar putea ca *alții* să suporte costurile bănești ale eficienței scăzute? Ei ar putea plăti pentru că ar crede că este importantă cauza, chiar dacă nu destul de importantă pentru muncitorul însuși pentru ca *el* să vrea să suporte costurile *bănești.* Așadar, în al doilea rînd, probabil consumatorii individuali vor suporta costurile *plătind mai mult* pentru ceea ce cumpără. Mai mulți dintre noi putem constitui o cooperativă de cumpărători și putem cumpăra numai de la fabrici ale căror sarcini de producție sînt segmentate într-un mod semnificativ; sau ne putem hotărî să facem aceasta în mod individual. În ce măsură vom face așa ceva va depinde de cît de mult înseamnă pentru *noi* sprijinirea unor astfel de activități, comparativ cu situația în care cumpărăm alte bunuri într-o măsură mai mare, sau cu aceea în care cumpărăm produsele mai puțin scumpe ale fabricilor ale căror sarcini de lucru nu sînt segmentate într-un mod semnificativ și în care folosim banii economisiți pentru a sprijini alte cauze valoroase — de exemplu, cercetarea medicală, sau ajutorarea artiștilor, sau victimelor de război din alte țări.

Dar ce se întîmplă dacă aceasta nu prezintă destulă importanță nici pentru muncitorii individuali, nici pentru consumatorii individuali (inclusiv membrii mișcărilor social-democrate)? Ce alternative rămîn? Cea de-a treia posibilitate este că muncitorilor li s-ar putea interzice să lucreze în fabrici ale căror sarcini de producție nu sînt segmentate într-un mod semnificativ, sau consumatorilor li s-ar putea interzice să cumpere produsele acestor fabrici. (Fiecare prohibire ar legifera pe o alta, *de facto*, în absența piețelor ilegale.) Sau banii de care este nevoie pentru a menține întreprinderea segmentată într-un mod semnificativ ar putea fi scoși din profiturile întreprinzătorilor. Cea din urmă cale ridică o mare problemă pe care trebuie să o las pentru o altă ocazie. Dar observați că problema cum să fie organizate sarcinile de lucru ar

persista, totuși, chiar dacă nu ar exista nici un proprietar particular și toate firmele ar fi în proprietatea propriilor lor muncitori. În organizarea producției lor, unele firme ar hotărî să împartă în comun profiturile bănești. Alte firme sau ar trebui să facă la fel, sau ar trebui să fixeze mai jos venitul anual pe muncitor, sau ar trebui să-i convingă pe unii consumatori să plătească prețuri mai mari pentru produsele lor. Poate că un guvern socialist, într-un astfel de sistem, *ar* interzice munca nesemnificativă; dar, lăsînd la o parte întrebarea cum ar formula o astfel de legislație, pe ce temeiuri ar putea să-și *impună* punctele sale de vedere asupra tuturor acelor muncitori care s-ar decide să realizeze alte scopuri?

CONTROLUL MUNCITORESC

Firmele, într-un sistem capitalist, ar putea să ofere munci semnificative acelora care și le-ar dori. Ar putea, de asemenea, să furnizeze structuri de autoritate democratică internă? Într-o anumită măsură, cu siguranță. Dar dacă cererea se extinde de la luarea deciziilor într-un mod democratic la prerogative precum aceea de proprietar, atunci nu pot. Desigur, pe de altă parte, indivizii pot să-și formeze propriile lor firme *cooperative* conduse în mod democratic. Este la îndemîna oricărui radical bogat sau grup de muncitori să cumpere o fabrică existentă sau să înființeze una nouă și să instituie planul lor microindustrial favorit; de exemplu, firme controlate de muncitori, conduse în mod democratic. Apoi fabrica ar putea să-și vîndă produsele direct pe piață. Aici avem posibilități asemănătoare acelora pe care le-am examinat mai înainte. Este posibil ca procedeele interne dintr-o astfel de fabrică să nu micșoreze eficiența, potrivit evaluării bazate pe criteriile de piață. Deoarece chiar dacă se lucrează mai puține ore (unele ore sînt afectate activităților legate de procesul luării deciziilor în mod democratic), în acele ore muncitorii pot să lucreze atît de eficient și de asiduu pentru propria lor fabrică în vederea realizării unor proiecte la care au avut un cuvînt de spus, încît ei sînt superiori, potrivit standardelor de piață, concurenților lor mai ortodocși (cf. concepțiile lui Louis Blanc). În acest caz trebuie să fie destul de ușor să se stabilească întreprinderile de acest fel care sînt prospere din punct de vedere financiar. Aici ignor greutățile obișnuite legate de felul în care urmează să funcționeze sistemul controlului

muncitoresc. Dacă deciziile se iau prin votul muncitorilor din întreprindere, aceasta va conduce la o investiție scăzută în proiectele ale căror cîștiguri vor veni mult mai tîrziu, atunci cînd mulți dintre muncitorii care votează nu vor beneficia suficient pentru a contracara reținerea banilor de la distribuirea curentă, fie pentru că ei nu mai lucrează acolo și nu mai primesc nimic, sau pentru că, atunci, lor le vor mai fi rămas puțini ani de lucrat în acea întreprindere. Această subinvestiție (și înrăutățirea corespunzătoare a poziției viitorilor muncitori) poate fi evitată, dacă fiecare muncitor *deține* acțiuni ale întreprinderii pe care le poate vinde sau lăsa moștenire, pentru că atunci, așteptările viitoare în ceea ce privește cîștigurile vor spori valoarea curentă a acțiunilor sale. (Dar atunci ...) Dacă fiecare muncitor nou dobîndește un drept la un procentaj egal din profitul net anual (sau un număr egal de acțiuni), aceasta va afecta deciziile grupului de a angaja noi muncitori. Muncitorii existenți și deci întreprinderea vor avea un puternic interes să aleagă să maximizeze profiturile *medii* (profiturile pe muncitor), mai degrabă decît profiturile *totale*, angajînd mai puțini muncitori decît o întreprindere care ar angaja pe oricine ar putea fi angajat în mod profitabil.* Cum va fi atras capitalul suplimentar pentru dezvoltare? Vor exista diferențe între venituri în interiorul întreprinderilor? (Cum vor fi stabilite diferențele?) Și așa mai departe. Din moment ce un sistem de întreprinderi sindicalizate ar implica mari inegalități de venituri între muncitorii din diferite întreprinderi (cu diferite cantități de capital pe muncitor și rentabilitate diferită), este greu să înțelegem de ce oamenii care susțin anumite structuri egalitariste ale stării finale consideră că aceasta este o realizare potrivită a idealului lor.

Dacă întreprinderea controlată de muncitori, organizată în felul acesta, va fi mai puțin eficientă potrivit criteriilor de piață și nu va putea să-și vîndă produsele la fel de ieftin ca o întreprindere adaptată în principal pentru producția ieftină, cu alte valori jucînd un rol secundar sau lipsind cu desăvîrșire, atunci această problemă, ca și mai înainte, poate fi abordată cu ușurință într-unul din următoarele două feluri (sau o combinație a lor). În primul rînd, întreprinderea controlată de muncitori poate să plătească mai puțin

* Din moment ce muncitorii care acționează în propriul lor interes vor contracara funcționarea eficientă a întreprinderilor controlate de muncitori, poate că mișcările revoluționare de anvergură încearcă să încadreze astfel de întreprinderi cu membrii lor „dezinteresați“.

fiecărui muncitor; adică, indiferent prin ce aparat de luare în comun a deciziilor pe care îl folosesc, ei se pot plăti pe ei înșiși cu mai puțin decît primesc aceia care sînt angajați în întreprinderile mai ortodoxe, dînd astfel întreprinderii lor posibilitatea să desfacă produsele ei la prețuri competitive. Dacă, totuși, muncitorii refuză să lucreze în întreprinderile controlate de muncitori pentru un salariu mai mic decît ar putea cîștiga altfel, adică, *dacă avantajele nefinanciare ale unei astfel de angajări sînt mai puțin importante pentru ei decît ceea ce ar putea face cu banii suplimentari cîștigați în altă parte*, atunci întreprinderea controlată de muncitori poate încerca cea de-a doua posibilitate, de a plăti lucrătorilor salarii competitive și de a cere prețuri mai mari pentru produsele ei. Ar cere cumpărătorilor produselor să plătească mai mult decît ar plăti dacă ar cumpăra produsele de la un concurent mai ortodox, spunînd cumpărătorilor că făcînd aceasta ei ar sprijini o întreprindere controlată de muncitori și astfel și-ar aduce contribuția la dreptatea socială. Din nou, probabil că unii consumatori vor fi dispuși să accepte cheltuielile suplimentare, în timp ce alții vor socoti că este mai puțin convenabil să-și aducă o contribuție caritabilă la întreprinderea controlată de muncitori decît să cumpere mai ieftin și să folosească banii economisiți pentru alte scopuri, inclusiv contribuții caritabile alternative. Dacă nu există un număr suficient de persoane care să sprijine întreprinderea, atunci (în afara cazului în care se oferă mari subsidii private nelegate de consum) ea va eșua. Va reuși, dacă există un număr suficient de muncitori și/ sau consumatori care sînt dispuși într-o anumită măsură să folosească criterii nemonetare și să sprijine întreprinderea. Punctul important este că *există* un mijloc de a realiza programul controlului muncitorilor, care poate fi înfăptuit prin acțiunile voluntare ale oamenilor într-o societate liberă.*

Am putea crede că într-o societate care conține cu preponderență firme private, întreprinderile controlate de muncitori nu ar putea să-și înceapă activitatea, chiar dacă ar fi eficiente. Dar dacă s-ar crede că sînt eficiente, ar putea obține un fel de sprijin într-o economie de piață, deoarece astfel de firme, sau comune, sau orice

---

* Din nou, dacă aceasta nu reușește există cealaltă metodă: să-i forțezi pe oameni (muncitori și consumatori) să coopereze într-un program de tipul control muncitoresc și să accepte să renunțe la bunurile suplimentare sau la salariile care, altfel, le-ar fi la îndemînă.

experiment doriți, de-ndată ce ar prospera (într-un număr considerabil), ar putea restitui orice investiție inițială, chiar dacă *lor* le-ar displace principiul investiției private. Și să nu spuneți că este împotriva intereselor de clasă ale investitorilor să sprijine o întreprindere care, dacă ar avea sorți de izbîndă, ar pune capăt sau ar slăbi sistemul investițiilor. Investitorii nu sînt atît de altruiști. Ei acționează în interesul lor personal și nu în acela al clasei lor. Pe de altă parte, cît de multe resurse ar putea fi strînse într-un sistem de stat pentru a lansa o întreprindere privată, presupunînd că ar exista oameni dispuși să fie muncitori și consumatori, este o chestiune mai complicată.

Chiar dacă este mai greu să se obțină investiții externe decît lasă să se înțeleagă paragraful anterior, fondurile sindicatelor sînt acum suficient de mari pentru a capitaliza multe astfel de firme controlate de muncitori, care pot să restituie banii cu dobîndă, așa cum fac mulți proprietari particulari cu împrumuturile bancare și chiar cu împrumuturi de la sindicate. De ce unele sindicate sau grupuri de muncitori nu demarează *propriile lor* afaceri? Ce *ușor* este să dai muncitorilor acces la mijloacele de producție: cumpără mașini și închiriază spațiu ș.a.m.d., exact așa cum face un întreprinzător privat. Este edificator să examinăm de ce sindicatele nu pornesc noi afaceri și de ce muncitorii nu-și pun la un loc resursele pentru a face așa ceva.

EXPLOATAREA MARXIANĂ

Problema prezintă importanță pentru ceea ce rămîne din teoria economică marxistă. O dată cu năruirea teoriei valorii-muncă, dispare și fundamentul teoriei sale speciale despre exploatare. Iar farmecul și simplitatea *definiției* exploatării pe care o dă această teorie se pierd atunci cînd înțelegem că, potrivit definiției, va exista exploatare în *orice* societate în care investiția ia locul unei producții viitoare mai mari (poate că datorită creșterii populației); și în *orice* societate, aceia care sînt incapabili să muncească, sau să muncească în mod productiv, sînt *subvenționați* prin munca altora. Dar în fond, teoria marxistă explică fenomenul exploatării prin referire la faptul că muncitorii nu au acces la mijloacele de producție. Muncitorii trebuie să-și vîndă munca (forța de muncă) capitaliștilor, pentru că aceștia din urmă trebuie să folosească mij-

loacele de producție pentru a produce și nu pot produce singuri. Un muncitor, sau un grup de muncitori, nu pot să ia cu împrumut mijloacele de producție și să aștepte să vîndă produsul cîteva luni mai tîrziu; ei nu au rezervele financiare pentru a achiziționa mașini sau pentru a aștepta pînă cînd vor încasa din vînzarea producției la care se lucrează acum. Pentru că muncitorii trebuie să mănînce între timp.* Deci (continuă povestea) muncitorul este obligat să aibă legături cu capitalistul. (Și armata de rezervă a șomerilor face să fie inutilă competiția capitaliștilor pentru muncitori și supralicitarea prețului muncii.)

Să observăm că de îndată ce renunțăm, în mod îndreptățit, la restul teoriei și tocmai acest fapt crucial al nonaccesului la mijloacele de producție este acela care stă la baza exploatării, *rezultă* că într-o societate în care muncitorii *nu* sînt obligați să aibă legături cu capitalistul, nu va exista exploatarea muncii. (Trecem peste întrebarea dacă muncitorii sînt obligați să aibă legături cu un alt grup, mai puțin descentralizat.) Deci, dacă există un sector al mijloacelor de producție controlate în mod public, care poate fi extins în așa fel încît toți cei care doresc pot să lucreze în el, atunci aceasta este suficient pentru a elimina exploatarea muncitorilor. Și în mod special, dacă în plus față de acest sector public există un sector al mijloacelor de producție aflate în proprietate privată, care angajează muncitori salariați care *aleg* să lucreze în acest sector, atunci acești muncitori *nu* sînt exploatați. (Poate că ei aleg să lucreze acolo, în pofida încercărilor de a-i convinge să facă altfel, pentru că în acest sector au salarii sau venituri mai mari.) Căci ei nu sînt obligați să aibă legături cu proprietarii particulari ai mijloacelor de producție.

Să insistăm puțin asupra acestui caz. Să presupunem că sectorul privat s-ar extinde și sectorul public ar deveni din ce în ce mai slab. Să presupunem, de asemenea, că din ce în ce mai mulți muncitori aleg să lucreze în sectorul privat. Salariile din sectorul privat sînt mai mari decît acelea din sectorul public și cresc în mod continuu. Acum să ne închipuim că după un timp, acest sector public slab devine complet nesemnificativ, poate că dispare

---

* De unde provin mijloacele de producție? Cine a renunțat înainte la consumul curent pentru a le cîștiga sau produce? Cine renunță acum la consumul curent plătind salarii și prețurile factorilor de producție și obține venituri numai după ce este vîndut produsul finit? A cui prevedere antreprenorială a funcționat în tot cursul acestui proces?

cu totul. Va exista vreo schimbare concomitentă în sectorul privat? (Din moment ce, prin ipoteză, sectorul public era deja mic, noii muncitori care vin în sectorul privat nu vor afecta cu mult salariile.) Teoria exploatării pare să fie obligată să afirme că ar exista o schimbare importantă, ceea ce este *foarte* neplauzibil. (Nu există nici un argument teoretic solid în favoarea acestei poziții.) Dacă nu există o schimbare a nivelului sau a mișcării ascendente a salariilor în sectorul privat, să fie acum muncitorii din sectorul privat exploatați, muncitori care pînă acum nu erau exploatați? Deși ei nici măcar nu știu că sectorul public a dispărut, pentru că abia dacă i-au acordat vreo atenție, sînt ei acum *obligați* să lucreze în sectorul privat și să ceară capitalistului privat un loc de muncă și, prin urmare, sînt ei *ipso facto exploatați*? Se pare că teoria este obligată să susțină această poziție.

Oricare ar fi fost adevărul la un moment dat al concepției privind nonaccesul la mijloacele de producție, *în societatea noastră* mari segmente ale forței de muncă au acum fonduri bănești în proprietate personală și există, de asemenea, sume mari de bani în fondurile de pensii ale sindicatelor. Acești muncitori pot să aștepte și *pot* să investească. Se pune întrebarea de ce acești bani nu sînt folosiți pentru a pune bazele unor fabrici controlate de muncitori. De ce radicalii și social-democrații nu au îndemnat să se realizeze așa ceva?

Se poate ca muncitorilor să le lipsească abilitatea antreprenorială de a identifica posibilități promițătoare pentru o activitate profitabilă și de a organiza firme care să corespundă acestor posibilități. În cazul acesta, muncitorii pot să încerce să *angajeze* întreprinzători și administratori pentru a fonda o firmă pentru ei și după un an să transmită funcțiile de conducere muncitorilor (care sînt proprietarii). (Deși, așa cum subliniază Kirzner, prevederea antreprenorială ar fi, de asemenea, necesară în luarea deciziilor în ceea ce privește angajările.) Grupuri diferite de muncitori ar fi în competiție pentru capacitatea antreprenorială, supralicitînd prețul pentru astfel de servicii, în timp ce antreprenorii cu capital ar încerca să angajeze muncitori potrivit rînduielilor tradiționale ale proprietății. Să lăsăm de-o parte chestiunea echilibrului pe o astfel de piață și să ne întrebăm de ce grupuri de muncitori nu fac aceasta acum.

Este *riscant* să fondezi o firmă nouă. Nu putem identifica ușor noi talente antreprenoriale și multe lucruri depind de estimările

cererii viitoare și disponibilității resurselor, de obstacolele neprevăzute, de noroc ș.a.m.d. Instituțiile specializate în investiții și sursele de capital folosite în condiții de risc se perfecționează pentru a funcționa exact în aceste condiții. Unii oameni nu vor să riște să investească sau să sprijine noi întreprinderi, sau să înființeze ei înșiși astfel de întreprinderi. Societatea capitalistă permite separarea asumării acestor riscuri de alte activități. Muncitorii filialei Edsel a firmei Ford Motor Company nu-și asumă riscurile întreprinderii și atunci cînd se pierd bani ei nu dau înapoi o parte din salariile lor. Într-o societate socialistă sau *trebuie* să ne asumăm riscurile întreprinderii în care lucrăm, sau fiecare își asumă riscurile deciziilor privind investițiile administratorilor de la nivel central. Nu există nici o modalitate de a *scăpa* de aceste riscuri sau de a alege să ne asumăm unele dintre aceste riscuri, dar nu altele (dobîndind cunoștințe specializate în unele domenii), așa cum putem face într-o societate capitalistă.

Adesea oamenii care nu vor să riște se consideră îndreptățiți să primească recompense din partea acelora care riscă și cîștigă; totuși aceiași oameni nu se simt obligați să vină în ajutorul acelora care riscă și pierd. De exemplu, crupierii la cazinouri așteaptă să primească bacșișuri grase de la marii cîștigători, dar ei nu se așteaptă să li se ceară să-i ajute pe cei care pierd. O astfel de participare asimetrică este chiar mai slabă în afacerile în care reușita nu este o chestiune de întîmplare. De ce cred unii că trebuie să aștepte să vadă care afaceri se sfîrșesc cu bine (prin *înțelegerea ulterioară* a faptului se determină cine a supraviețuit riscurilor și și-a desfășurat activitatea într-un mod profitabil) și apoi să pretindă o parte din profituri; deși ei nu consideră că trebuie să suporte pierderile, dacă lucrurile se sfîrșesc prost, sau cred că dacă vor să aibă o parte din profituri sau controlul întreprinderii ei trebuie, de asemenea, să investească și să riște?

Pentru a vedea cum abordează teoria marxistă chestiunea unor riscuri de acest fel, trebuie să facem o mică excursie prin această teorie. Teoria lui Marx este o formă a teoriei resurselor productive ale valorii. O astfel de teorie susține că valoarea V a unui lucru X este egală cu suma totală a resurselor productive ale societății încorporate în X. Pus într-o formă mai utilă, raportul dintre valorile a două lucruri $V(X)/V(Y)$ este egal cu raportul dintre cantitățile de resurse productive încorporate în ele, M (resurse în X)/M (resurse în Y), unde M este o măsură a cantității. O astfel de teorie cere o măsură M ale cărei valori sînt determinate în mod independent de

raporturile *V* care urmează să fie explicate. Dacă la teoria valorii resurselor productive adăugăm teoria resurselor productive ale muncii, care susține că munca este singura resursă productivă, obținem teoria valorii-muncă. Multe dintre obiecțiile la adresa teoriei valorii-muncă se aplică oricărei teorii a resurselor productive.

O alternativă la teoria valorii resurselor productive ar putea să spună că *valoarea* resurselor productive este determinată de valoarea produselor finale care apar din ele (pot fi făcute din ele), unde valoarea produsului final este determinată într-un *alt* fel decît prin valoarea resurselor folosite pentru obținerea lui. Dacă o mașină poate fi folosită pentru a face *X* (și nimic altceva) și alta poate fi folosită pentru a face *Y* și fiecare folosește aceleași materii prime în aceleași cantități, pentru a produce o unitate din produsul ei și *X* este mai valoros decît *Y*, atunci prima mașină este mai valoroasă decît a doua, chiar dacă fiecare mașină conține aceleași materii prime și a cerut același timp pentru a fi făcută. Prima mașină, avînd un produs final mai valoros, va cere un preț mai mare decît a doua. Aceasta poate să dea naștere iluziei că produsele ei sînt mai valoroase pentru că *ea* este mai valoroasă. Dar aceasta inversează ordinea lucrurilor. Ea este mai valoroasă pentru că produsele sale sînt mai valoroase.

Dar teoria valorii resurselor productive nu vorbește despre valoarea resurselor productive, ci numai despre cantitățile lor. Dacă ar exista numai un factor de producție și ar fi omogen, atunci, cel puțin, teoria resurselor productive ar putea fi formulată într-un mod necircular. Dar cu mai mult decît un singur factor, *sau un factor de diferite feluri*, există o problemă în stabilirea măsurii *M* în așa fel încît să formulăm teoria într-un mod noncircular. Pentru că trebuie să determinăm ce cantitate dintr-un factor productiv trebuie socotită ca fiind echivalentul unei anumite cantități dintr-un alt factor productiv. *Un* procedeu ar fi să fixăm măsura cu referire la *valorile* produselor finale, rezolvînd ecuațiile în care apar proporții. Dar acest procedeu ar defini măsura pe baza informației despre valorile finale și, prin urmare, nu ar putea fi folosit pentru *a explica* valorile finale pe baza informației despre cantitățile inputurilor.* Un procedeu *alternativ* ar fi să găsim un

* Totuși, dacă sînt date valorile *unor* produse finale (cu o mare latitudine în legătură cu acelea care ar fi de folos) și ecuațiile ar putea fi folosite pentru a specifica măsura *M*, iar aceasta ar putea fi folosită pentru a da valorile celorlalte produse finale, atunci teoria ar avea un conținut.

lucru *comun* care poate fi produs de către *X* și *Y* în cantități diferite și să folosim proporția *cantităților* produsului final pentru a determina *cantitățile* inputului. Aceasta evită circularitatea care apare atunci cînd luăm în considerație mai întîi *valorile* finale; începem prin a lua în calcul *cantitățile* finale a ceva și apoi folosim această informație pentru a stabili cantitățile inputului (pentru a defini măsura *M*). Dar chiar dacă există un produs comun, s-ar putea ca acesta să nu fie ceea ce factorii diferiți sînt cei mai potriviți pentru a realiza; și de aceea, a folosi acest produs comun pentru a compara factorii poate să ne dea o proporție înșelătoare. Trebuie să comparăm factorii diferiți în funcționalitățile lor individuale cele mai bune. De asemenea, dacă din fiecare resursă pot fi făcute două *lucruri* diferite și proporțiile cantităților *diferă*, apare problema raportului care trebuie ales pentru a oferi constanta proporționalității dintre resurse.

Putem ilustra aceste dificultăți examinînd expunerea pe care o face Paul Sweezy conceptului de timp de muncă simplu, nediferențiat.[10] Sweezy ia în considerare felul în care trebuie să fie cuantificate munca calificată și cea necalificată și este de acord că ar fi *circular* să realizăm aceasta pe baza valorii produsului final, deoarece aceasta este ceea ce urmează a fi explicat. Apoi Sweezy spune despre calificare că depinde de două lucruri: instruirea și diferențele naturale. Sweezy egalizează instruirea cu numărul de *ore* petrecute în procesul de instruire, fără să mai ia în considerare calificarea profesorului, fie și sub forma brută a numărului de ore pe care profesorul le-a petrecut instruindu-se (și cîte ore a petrecut profesorul *său*?). Sweezy propune să abordăm diferențele naturale comparînd două persoane care fac același lucru și observînd cum diferă cantitățile, obținînd proporția pe care o punem în ecuație. Dar dacă munca calificată de un anumit fel nu este concepută ca o modalitate mai rapidă de producere a aceluiași produs pe care îl produce munca necalificată, ci mai degrabă ca o cale de a produce un produs *mai bun*, atunci această metodă de definire a măsurii *M* nu va funcționa. (Cînd compar măiestria lui Rembrandt cu a mea, faptul decisiv nu este că el pictează *mai repede* decît mine.) Ar fi obositor să repetăm contraexemplele standard la teoria valorii-muncă: obiecte naturale găsite (valorizate peste munca necesară pentru a le obține); bunuri rare (scrisori de la Napoleon) care nu pot fi reproduse în cantități nelimitate; diferențe în privința valorii între obiecte identice în locuri diferite; diferențele produse de munca

calificată; schimbări determinate de fluctuații ale ofertei și cererii; obiecte pentru a căror producere este nevoie de lungi perioade de timp (vinuri vechi) ș.a.m.d.[11]

Problemele menționate pînă acum privesc natura timpului de muncă nediferențiat, simplu, care trebuie să ne dea *unitatea* cu care să măsurăm orice altceva. Trebuie să introducem acum un factor suplimentar de complexitate. Pentru că teoria marxistă *nu* susține că valoarea unui obiect este proporțională cu numărul de ore de muncă nediferențiate, simple care intră în producerea lui; mai exact, teoria susține că valoarea unui obiect este proporțională cu numărul orelor de muncă socialmente *necesare* nediferențiate, simple, care intră în producerea lui.* De ce este nevoie de cerința suplimentară ca orele de muncă să fie socialmente necesare? Să înaintăm încet.

Cerința ca un obiect să aibă utilitate este o componentă necesară a teoriei valorii-muncă, dacă vrem să evităm anumite obiecții. Să presupunem că o persoană lucrează la ceva absolut nefolositor pe care nimeni nu-l dorește. De exemplu, petrece ore în mod eficient făcînd un nod mare; nimeni altcineva nu poate să-l facă mai repede. Va valora acest obiect acele ore multe? Teoria nu trebuie să aibă această consecință. Marx o evită în felul următor: „...nici un lucru nu poate să fie valoare dacă nu este totodată obiect de întrebuințare. Dacă lucrul este lipsit de utilitate, atunci și munca cuprinsă în el este lipsită de utilitate, nu contează ca muncă și deci nu creează o valoare."[12] Nu este aceasta o limitare

---

* „Timpul de muncă socialmente necesar este timpul de muncă cerut pentru a produce o valoare de întrebuințare oarecare, în condițiile de producție existente, normale din punct de vedere social, și cu gradul mediu de îndemînare și intensitate a muncii." Karl Marx, *Capital*, vol. 1 (New York: Modern Library, n.d.), p. 46. Să observăm că vrem de asemenea să explicăm de ce condițiile de producție normale sînt așa cum sînt și de ce o anumită îndemînare și intensitate ale muncii sînt folosite pentru *acel* produs anumit. Pentru că nu gradul mediu de îndemînare prevalent într-o societate este relevant. Multe persoane pot fi mai calificate să facă produsul și cu toate acestea ar putea să aibă ceva chiar mai important să facă, lăsîndu-l pe seama acelora care au mai puțin decît îndemînarea medie. Relevantă ar trebui să fie îndemînarea acelora care *lucrează* de fapt *la realizarea* produsului. Vrem, de asemenea, o teorie care să explice ce anume determină care sînt persoanele cu îndemînări variabile care lucrează la realizarea unui anumit produs. Desigur, menționez aceste întrebări pentru că ele *pot* să primească un răspuns într-o teorie alternativă.

ad hoc? Dat fiind restul teoriei, cine o aplică? De ce nu creează valoare *orice* muncă făcută în mod eficient? Dacă trebuie să introducem faptul că este folositoare oamenilor și *dorită de fapt* (să presupunem că ar fi de folos, dar nu ar dori-o nimeni), atunci poate că observînd numai dorințele, *care*, oricum, *trebuie să fie introduse în discuție*, putem obține o teorie *completă* a valorii.

Chiar adăugînd această limitare *ad hoc*, potrivit căreia obiectul trebuie să fie *util*, mai rămîn probleme. Să presupunem că cineva lucrează 563 de ore la ceva care are o utilitate foarte *mică* (și nu există nici o metodă de a face acest ceva într-un fel mai eficient). Aceasta satisface condiția necesară a valorii ca obiectul să aibă o *anumită* utilitate. Valoarea sa, acum, este determinată de *cantitatea* de muncă, ducînd la consecința că este incredibil de valoros? Nu. „Deoarece munca omenească cheltuită pentru producerea lor (mărfurilor) este luată în considerare numai în măsura în care a fost cheltuită într-o formă utilă pentru alții."[13] Marx continuă: „Că munca este utilă pentru alții și că, prin urmare, produsul ei satisface trebuințele altora, poate să confirme însă numai schimbul." Dacă îl interpretăm pe Marx în sensul că *nu* utilitatea este o condiție necesară și că (o dată satisfăcută) cantitatea de muncă determină valoarea, ci, mai degrabă, că *gradul* utilității va determina cît de multă muncă (utilă) s-a cheltuit pentru un obiect, atunci avem o teorie foarte diferită de o teorie a valorii-muncă.

Putem aborda această problemă dintr-o altă perspectivă. Să presupunem că lucrurile utile sînt produse atît de eficient pe cît este posibil, dar că sînt produse prea multe pentru a fi vîndute la un anumit preț. Prețul care asigură contravaloarea mărfii pe piață este mai mic decît valorile-muncă ale obiectelor; în producerea lor a intrat un număr mai mare de ore eficiente decît sînt dispuși oamenii să plătească (la un anumit preț pe oră). Să însemne aceasta că numărul mediu de ore consacrate producerii unui obiect care are o utilitate semnificativă nu-i determină valoarea? Replica lui Marx este că dacă există o astfel de supraproducție încît piața nu absoarbe marfa la un anumit preț, atunci munca a fost folosită în mod neeficient (ar fi trebuit să se producă mai puține lucruri), chiar dacă munca însăși nu a fost ineficientă. Deci nu toate acele ore de muncă au constituit un timp de muncă socialmente necesar. Obiectul nu are o valoare mai mică decît acele ore socialmente necesare cheltuite pentru el, pentru că ar fi mai puține ore de muncă socialment necesare cheltuite pentru el decît credem noi că sînt.

„Să presupunem, în sfîrșit, că fiecare bucată de pînză existentă pe piață conține numai timp de muncă socialmente necesar. Cu toate acestea, suma totală a acestor bucăți poate să conțină timp de muncă cheltuit în plus. Dacă piața nu poate să absoarbă întreaga cantitate de pînză la prețul normal de 2 șilingi cotul, înseamnă că o parte prea mare din timpul de muncă social total a fost cheltuită sub forma țesătoriei. Rezultatul este același ca și în cazul cînd fiecare țesător ar fi cheltuit pentru produsul său individual mai mult decît timpul de muncă socialmente necesar." [14]

Astfel Marx susține că această muncă nu este toată socialmente necesară. *Ce* este socialmente necesar și cît din aceasta este va fi stabilit de către ceea ce se întîmplă pe piață!![15] Nu mai avem nici o teorie a valorii-muncă; noțiunea centrală de timp de muncă socialmente necesar este *ea însăși definită* în termenii procesului și ai raporturilor de schimb ale unei piețe concurențiale![16]

Ne-am întors la problema noastră dinainte, riscurile investițiilor și ale producției, care vedem că transformă teoria valorii-muncă într-una definită în termenii rezultatelor piețelor concurențiale. Să luăm în considerare acum un sistem de plată în funcție de orele de muncă simplă, nediferențiată, socialmente necesară efectuate. În acest sistem, riscurile asociate cu un proces de producție sînt suportate de către fiecare muncitor care participă la proces. Oricît de multe ore ar lucra cu indiferent ce grad de eficiență, el nu va ști cîte ore de muncă socialmente necesară a lucrat pînă cînd nu se va vedea cîți oameni sînt dispuși să cumpere produsele la prețul cutare și cutare. Așadar, un sistem de plată în funcție de numărul de ore de muncă socialmente necesară care au fost efectuate nu i-ar plăti aproape deloc pe unii muncitori care lucrează din greu (aceia care au lucrat la confecționarea de cercuri pentru hula hoop după ce a trecut moda lor, sau aceia care au lucrat în uzina Edsel a firmei Ford Motor Company), iar pe alții i-ar plăti foarte puțin. (Dată fiind incompetența masivă și neaccidentală în ceea ce privește deciziile de investiție și de producție într-o societate socialistă, ar fi foarte surprinzător dacă conducătorii unei astfel de societăți ar îndrăzni să-i plătească pe muncitori în mod explicit în funcție de numărul orelor de muncă „socialmente necesare" pe care le lucrează ei!) Un astfel de sistem ar constrînge pe fiecare individ să încerce să prezică piața viitoare pentru produsul la care lucrează; aceasta ar fi destul de neeficient și i-ar face pe aceia care au îndoieli în legătură cu succesul viitor al unui produs să renunțe

la o muncă pe care ei o pot face bine, chiar dacă alții au destulă încredere în succesul produsului pentru a risca mult cu producerea lui. Este clar că un sistem care permite indivizilor să evite riscurile pe care ei înșiși nu doresc să și le asume și li se permite să fie plătiți cu o sumă fixă, indiferent care ar fi rezultatul proceselor riscante, are de partea sa unele avantaje.* Există mari avantaje legate de acceptarea specializării în asumarea riscului; aceste posibilități duc la varietatea tipică a instituțiilor capitaliste.

Marx încearcă să răspundă la următoarea întrebare de tip kantian: cum sînt posibile profiturile?[17] Cum pot exista profituri dacă totul se plătește la valoarea sa integrală dacă nimeni nu *înșală*? Răspunsul pentru Marx se află în caracterul unic al forței de muncă; valoarea *ei* este costul producerii ei (munca încorporată în ea), totuși ea însăși este capabilă să producă mai multă valoare decît are. (Aceasta este la fel de adevărat și despre mașini.) Încorporarea unei anumite cantități de muncă *L* în crearea unui organism uman produce ceva capabil să cheltuiască o cantitate de muncă *mai mare* decît *L*. Deoarece indivizilor le lipsesc resursele pentru a aștepta venitul obținut din vînzarea produselor muncii lor (vezi mai sus), ei nu pot pune la un loc aceste beneficii ale propriilor lor capacități și sînt obligați să intre în relații cu capitaliștii. Avînd în vedere dificultățile teoriei economice marxiste, ne-am aștepta ca marxiștii să studieze cu atenție teoriile alternative ale existenței profitului, inclusiv acelea formulate de economiștii „burghezi". Deși m-am concentrat aici asupra unor probleme legate de risc și incertitudine, trebuie să menționez, de asemenea, inovația (Schumpeter) și, foarte important, prevederea și căutarea de noi ocazii favorabile pentru arbitraj (conceput în sens larg) pe care alții nu le-au observat încă.[18] O teorie explicativă alternativă,

---

* Nu ne putem asigura împotriva unor riscuri de acest fel pentru fiecare proiect. Vor exista diferite evaluări ale acestor riscuri; și odată ce ne-am asigurat împotriva lor va exista un interes mai mic pentru a acționa efectiv pentru a realiza alternativa favorabilă. Așadar, o societate de asigurare ar trebui să supravegheze sau să controleze activitățile pentru a evita ceea ce se numește „risc moral". Vezi Kenneth Arrow, *Essays in the Theory of Risk-Bearing* (Chicago: Markham, 1971). Alchian și Demsetz, în *American Economic Review* (1972), pp. 777–795, discută activitățile de control; ei ajung la acest subiect luînd în considerare probleme legate de estimarea produsului marginal în activități comune prin intermediul monitorizării *inputului*, mai degrabă decît făcînd considerații despre risc și asigurări.

dacă este adecvată, este de presupus că ar elimina o mare parte din motivația științifică subiacentă teoriei economice marxiste; am putea rămîne cu punctul de vedere că exploatarea marxiană este exploatarea lipsei de înțelegere a economiei de către oameni.

SCHIMB VOLUNTAR

Unii cititori îmi vor reproșa că vorbesc adesea despre schimburi voluntare pe temeiul că unele acțiuni (de exemplu, acceptarea unei poziții salariale de către muncitori) nu sînt de fapt voluntare, deoarece una dintre părți se confruntă cu opțiuni limitate în mod sever, toate celelalte fiind mult mai proaste decît aceea pe care o fac. Acțiunile unei persoane sînt voluntare în funcție de ceea ce îi limitează alternativele. Dacă alternativele sînt limitate de fapte naturale, acțiunile sînt voluntare. (Pot să merg în mod voluntar într-un loc spre care aș prefera să zbor neajutat.) Acțiunile altor oameni fixează limite asupra ocaziilor favorabile disponibile. O acțiune rezultantă va fi nevoluntară în funcție de situația în care ceilalți au dreptul să acționeze așa cum o fac.

Să analizăm următorul exemplu. Să presupunem că există douăzeci și șase de femei și douăzeci și șase de bărbați și că fiecare vrea să se căsătorească. Pentru fiecare sex, toți care sînt de acel sex cad de acord asupra aceluiași clasament al celor douăzeci și șase de persoane de sex opus în ceea ce privește dorința alegerii partenerului (partenerei) de a se căsători: să-i numim de la *A* la *Z* și de la *A'* la *Z'*, respectiv, într-o ordine preferențială descrescătoare. *A* și *A'* aleg în mod voluntar să se căsătorească, fiecare preferîndu-l pe celălalt oricărui alt partener. *B* ar prefera să se căsătorească cu *A'* și *B'* ar prefera să se căsătorească cu *A*, dar prin alegerile lor *A* și *A'* au eliminat aceste opțiuni. Cînd *B* și *B'* se căsătoresc, alegerile lor nu sînt nevoluntare pur și simplu pentru că ei ar face, mai degrabă, o altă alegere. Această altă opțiune, care este cea de preferat, cere cooperarea altora care au ales, așa după cum au dreptul, să nu coopereze. *B* și *B'* au un număr mai mic de opțiuni decît *A* și *A'*. Această restrîngere a registrului opțiunilor continuă pînă cînd ajungem la *Z* și *Z'*, care, fiecare, se confruntă cu alegerea între a se căsători cu celălalt sau a rămîne celibatar. Fiecare preferă pe oricare dintre ceilalți douăzeci și cinci de parteneri, care, prin alegerile lor, s-ar elimina pe ei înșiși din domeniul de alegeri ale lui *Z* și *Z'*. *Z* și

Z′ aleg în mod voluntar să se căsătorească unul cu celălalt. Faptul că (din punctul lor de vedere) singura lor alternativă este mult mai proastă și faptul că ceilalți aleg să-și exercite drepturile lor în anumite feluri, determinînd prin aceasta mediul extern al opțiunilor lui *Z* și *Z′* nu înseamnă că ei nu se căsătoresc în mod voluntar.

Considerații asemănătoare se aplică schimburilor pe piață între muncitori și posesorii capitalului. *Z* se confruntă cu alternativa să lucreze sau să moară de foame; alegerile și acțiunile tuturor celorlalte persoane nu îi oferă lui *Z* o altă posibilitate. (El poate să aibă diferite opțiuni în ceea ce privește munca.) *Z* alege să lucreze în mod voluntar? (Alege voluntar cineva de pe o insulă pustie care trebuie să muncească pentru a supraviețui?) *Z* alege, într-adevăr, în mod voluntar, dacă ceilalți indivizi de la *A* la *Y* au acționat, fiecare, în mod voluntar și conform drepturilor lor. Atunci trebuie să punem întrebarea în legătură cu alții. Repetăm întrebarea pînă ajungem la *A*, sau *A* și *B*, care aleg să acționeze în anumite feluri, determinînd prin aceasta mediul alegerii externe de către *C*. Mergem înapoi cu alegerile indivizilor de la *A* pînă la *C*, care afectează mediul alegerii de către *D*, și de la *A* pînă la *D*, care afectează mediul alegerii de către *E* ș.a.m.d. înapoi pînă la *Z*. Alegerea unui individ între grade diferite de alternative insuportabile nu este transformată într-o alegere nevoluntară de către faptul că alții au ales și acționat în mod voluntar în limitele drepturilor lor, într-un fel care nu i-a oferit lui o alternativă mai suportabilă.

Trebuie să observăm o caracteristică interesantă a structurii drepturilor de a ne angaja în relații cu alții, inclusiv în schimburi voluntare.* Dreptul de a te angaja într-o anumită relație nu este un drept de a te angaja în ea cu oricine, sau chiar cu oricine dorește sau ar alege să intre în relație, ci, mai degrabă, este un drept de a avea o relație cu oricine are dreptul să se angajeze în relație (cu cineva care are dreptul să se angajeze în ea...). Drepturile de a ne angaja în relații sau tranzacții se agață printr-un soi de cîrlig de cîrligul corespunzător al dreptului altcuiva care ne iese în întîmpinare. Dreptul meu de a vorbi liber nu este violat de ținerea în închisoare a prizonierului, care, în felul acesta, nu mă poate auzi, iar dreptul meu de a auzi informații nu este violat, dacă acest

* Deoarece nu sînt sigur în ceea ce privește acest punct, formulez acest paragraf cu titlu de încercare, ca pe o conjectură interesantă.

prizonier este împiedicat să comunice cu mine. Drepturile ziariștilor nu sînt violate dacă „omului fără țară" al lui Edward Everett Hale nu i se permite să citească unele dintre articolele lor și nici drepturile cititorilor nu sînt violate dacă Joseph Goebbels este executat și, prin aceasta, este împiedicat să le dea material de citit suplimentar. În fiecare caz, dreptul este un drept la o relație cu altcineva care are, *de asemenea*, dreptul de a fi cealaltă parte într-o astfel de relație. În mod normal, adulții vor avea dreptul la o astfel de relație cu orice alt adult care-și dă consimțămîntul și care are acest drept, dar dreptul *poate* fi pierdut ca pedeapsă pentru acte nelegitime. Această complicație a cîrligelor atașate drepturilor *nu* va fi relevantă pentru nici unul dintre cazurile pe care le discutăm. Dar are unele implicații: de exemplu, complică o condamnare imediată a boicotării vorbitorilor într-un loc *public*, doar pe temeiul că această boicotare violează drepturile altor oameni de *a auzi* orice opinii aleg ei să asculte. Dacă drepturile de a te angaja în relații merg numai pînă la jumătatea drumului, ceilalți indivizi au, într-adevăr, dreptul de a asculta orice opinii vor, dar numai de la persoane care au un drept de a le comunica. Drepturile ascultătorilor nu sînt violate *dacă* vorbitorul nu are nici un cîrlig care să ajungă să se agațe de al lor. (Vorbitorului poate să-i lipsească un drept cu cîrlig numai pentru că a făcut ceva, nu din cauza *conținutului* a ceea ce tocmai urmează să spună.) Reflecțiile mele aici nu sînt concepute pentru a justifica boicotul, ci doar pentru a avertiza împotriva temeiurilor prea simple ale condamnării pe care eu însumi am fost înclinat să le folosesc.

FILANTROPIE

Am arătat în ce fel ar putea indivizii să sprijine tipurile de activități, sau instituții, sau situații pe care le favorizează; de exemplu, întreprinderi controlate de muncitori, ocazii favorabile pentru alții, reducerea sărăciei, situații de muncă semnificativă. Dar oamenii care sprijină astfel de cauze se vor decide vreodată la astfel de contribuții caritabile pentru alții, chiar atunci cînd sînt scutiți de datoriile lor fiscale? Ceea ce vor ei nu este *eliminarea* sau *abolirea* sărăciei, a muncii lipsite de semnificație și nu este contribuția lor numai un strop într-un ocean? Și nu se vor simți ca niște naivi, dacă ei dau în timp ce alții nu dau? Nu s-ar putea ca

ei *toți* să fie în favoarea redistribuirii obligatorii chiar dacă nu ar face donații caritabile private, dacă nu ar fi constrînși deloc?

Să ne imaginăm o situație în care se susține în mod universal o redistribuire obligatorie, transferurile fiind făcute de la indivizii bogați la indivizii săraci. Dar să presupunem că guvernul, poate pentru a economisi costurile transferurilor, administrează sistemul obligatoriu făcînd ca fiecare individ bogat, în fiecare lună, să trimită suma sa de bani prin mandat poștal unui destinatar a cărui identitate el nu o cunoaște și nici destinatarul nu cunoaște identitatea individului bogat.[19] Transferul total este totalul acestor transferuri individuale. Și, prin ipoteză, fiecare individ care plătește sprijină sistemul obligatoriu.

Să presupunem acum că obligația este eliminată. Vor continua indivizii să efectueze transferurile în mod voluntar? Înainte o contribuție ajuta un anumit individ. Va continua să-l ajute pe acel individ, indiferent dacă alții continuă sau nu să-și efectueze contribuțiile. De ce cineva să nu mai vrea să o facă? Există două tipuri de motive care merită să fie menționate: în primul rînd, contribuția sa are un efect mai mic acum decît în situația programului obligatoriu; în al doilea rînd, faptul că el contribuie acum implică un sacrificiu mai mare decît în cazul programului obligatoriu. Ceea ce se obține prin plata sa în cazul programului obligatoriu merită să fie plătit de către el. El nu mai contribuie în cadrul unui program voluntar fie pentru că acea contribuție îi aduce un avantaj mai mic, fie pentru că îl costă mai mult.

De ce contribuția sa ar putea să aibă un efect mai mic în lipsa unora sau a tuturor celorlalte contribuții? De ce s-ar putea să-i aducă un avantaj mai mic? În primul rînd, individul poate să dorească abolirea și eradicarea sărăciei (munca lipsită de semnificație, oamenii în poziții subordonate ș.a.m.d.) într-un fel care să-i dea o valoare mai mare decît ar avea-o eliminarea sărăciei fiecărui individ.[20] Realizarea idealului *absenței* sărăciei ș.a.m.d., are pentru el o valoare independentă.* (Dată fiind ineficiența socială, nu se va întîmpla niciodată să nu mai existe sărăcie absolut deloc.) Dar, deoarece va continua să contribuie atîta timp

---

* Uneori, într-adevăr, întîlnim indivizi pentru care eradicarea *universală* a ceva are o valoare foarte mare, în timp ce aceeași eradicare în unele cazuri particulare aproape că nu are nici o valoare; indivizi care poartă de grijă oamenilor în mod abstract în timp ce, după cîte se pare, nu au o astfel de grijă față de nici un om anumit.

cît o fac și ceilalți (și va socoti că propria sa contribuție este foarte importantă, dat fiind că și ceilalți contribuie), aceasta nu poate fi motivația care-l determină pe fiecare individ să nu mai contribuie. Poate c-ar mai fi nevoie să ne aducem aminte de ce vrem să eliminăm diferite rele, ceea ce ne va face să insistăm asupra problemei de ce anumite rele sînt indezirabile, lăsînd la o parte dacă ele mai există sau nu în altă parte. Reducerea unui rău de la apariția lui în două cazuri la unul este la fel de importantă ca și reducerea lui de la unu la zero. Un semn distinctiv al unui ideolog este acela că neagă acest fapt. Aceia care sînt înclinați să militeze pentru programul donațiilor obligatorii pentru că sînt înconjurați de astfel de ideologi, ar face mai bine să-și consume timpul încercînd să aducă înapoi pe pămînt abstracțiile concetățenilor lor. Sau, cel puțin, să susțină un sistem obligatoriu care să includă în structura sa *numai* astfel de ideologi (care sprijină sistemul obligatoriu).

Un al doilea motiv, mai important, pentru faptul că efectul contribuției sale voluntare este mai slab, determinîndu-l astfel să nu mai contribuie într-un sistem voluntar, dar să susțină un sistem obligatoriu, ar fi credința că fenomenul care urmează să fie eliminat conține interacțiuni agravante interne. Numai dacă toate componentele sînt simultan tratate, tratamentul unei componente date va avea un anumit rezultat. Un astfel de tratament ajută o componentă dată și reduce influența ei agravantă asupra condiției altor componente; dar această reducere a agravării externe a condiției fiecărui individ poate fi neglijabilă în sine, sau poate să fie sub un anumit prag. Într-o astfel de situație, faptul că dai unui individ *n* dolari, în timp ce mulți alții dau *n* dolari fiecăruia sau celor mai mulți indivizi care interacționează cu cel căruia i-ai oferit contribuția ta, poate să producă un efect semnificativ asupra destinatarului contribuției tale, care să merite ca tu să renunți la cei *n* dolari; în timp ce dacă tu ești singurul care dai *n* dolari destinatarului contribuiției tale, aceasta nu va produce asupra lui un efect la fel de mare. Deoarece efectul real produs poate să nu valoreze *n* dolari pentru tine, nu vei mai contribui în mod voluntar. Dar încă o dată, acesta nu este un motiv să încetezi să mai dai; totuși, explică de ce aceia care dau ar înceta dacă ceilalți încetează și, prin urmare, ar explica de ce ar putea fi greu să demarezi un astfel de program general de donații. Oamenii care militează pentru instituirea unui program obligatoriu și-ar putea consacra

energiile stabilirii unei instituții care să coordoneze acest punct de plecare. Sarcina aceasta este ușurată de faptul că oamenii vor nu numai ca unele rele să fie reduse sau eliminate; ei vor, de asemenea, să ajute la aceasta și să ia parte la ceea ce produce ușurarea problemei. Dorința aceasta diminuează problema „călătorului clandestin".

Să revenim acum la întrebarea de ce contribuția individului (la fel de mare ca și în programul obligatoriu) ar putea să-l „coste" mai mult. Ar putea să creadă că numai „naivii" sau „proștii" fac sacrificii speciale, atunci cînd alții „scapă" fără a face nici unul; sau ar putea fi supărat de înrăutățirea poziției sale față de poziția acelora care nu contribuie; sau această înrăutățire a poziției relative l-ar putea plasa într-o poziție competitivă mai proastă (față de ceilalți) pentru a obține ceea ce dorește. Fiecare individ dintr-un grup poate să simtă aceasta în ceea ce-l privește pe el însuși și pe ceilalți și, prin urmare, fiecare membru al grupului ar putea să prefere unui sistem voluntar un sistem în care fiecare este constrîns să contribuie.* (Aceste sentimente ar putea să persiste laolaltă cu celelalte două motive enumerate mai înainte.)

Totuși, dacă toți preferă să dea, dacă toți ceilalți dau și ei, atunci pot să încheie o înțelegere de a da care să depindă de faptul că ceilalți dau. Nu este plauzibil să presupunem că unii ar putea să nu contribuie dacă ceilalți o fac, deoarece sistemul care dirijează direct fondurile către destinatari (cu o selecție aleatorie a celor care primesc plata dintre destinatarii potențiali) minimizează motivațiile „călătorului clandestin", întrucît contribuția fiecărei persoane va avea un efect separat. Chiar dacă unii ar avea astfel de motivații, dacă ceilalți ar fi destul de mulți pentru a nu fi supărați de absența unora și, prin urmare, ar renunța, ei (încă o dată) pot să contribuie stabilind împreună o înțelegere să dea, care să depindă de faptul că ceilalți (care mai rămîn) dau și ei. Atunci, cazul de luat în considerare îi include pe unii care se află într-o

---

* Deși fiecare ar putea să susțină un program obligatoriu și nu unul voluntar, nu este nevoie să existe nici un program obligatoriu pe care fiecare să îl sprijine cel mai mult, sau chiar unul pe care fiecare să-l prefere unuia voluntar. Fonduri pot fi strînse prin taxe proporționale, sau prin orice număr de taxe progresive diferite. Așadar, nu este clar cum de apare un acord unanim față de un anumit program. (Iau această idee din „Coercion", în S. Morgenbesser, P. Suppes și M. White, editori, *Philosophy, Science, and Method* [N.Y.: St. Martins Press, 1969], pp. 440–72, n. 47.)

anumită categorie de venit și refuză să dea, *indiferent* dacă ceilalți dau sau nu. Ei nu vor să fie călători clandestini; lor nu le pasă deloc de călătorie. Totuși, ceilalți ar putea fi dispuși să dea numai dacă dau *toți* cei care-și pot permite. Cei care nu acceptă nu vor fi de acord ca *toți* să fie obligați să contribuie și, prin urmare, mișcarea redistributivă, contrar ipotezei noastre, nu duce la o poziție mai bună în sensul lui Pareto.[21] Deoarece a-i obliga pe oamenii care sînt îndreptățiți la bunurile lor să contribuie împotriva voinței lor ar viola constrîngerile morale, susținătorii unei astfel de obligativități trebuie să încerce să-i convingă să-i ignore pe aceia, relativ puțini, care nu sînt de acord cu programul contribuțiilor voluntare. Sau sînt relativ *mulți* aceia care nu vor să pară „fraieri", dar trebuie constrînși să contribuie împotriva voinței lor?

A AVEA UN CUVÎNT DE SPUS DESPRE CEEA CE TE AFECTEAZĂ

O altă concepție care ar putea să conducă la susținerea unui stat cu atribuții mai extinse afirmă că oamenii au dreptul să-și spună părerea în legătură cu deciziile care le afectează viețile într-un mod important.[22] (Atunci s-ar argumenta că este nevoie de o guvernare cu atribuții mai extinse pentru a realiza acest drept și că este una dintre formele instituționale prin care acest drept trebuie exercitat.) Concepția îndreptățirii ar examina mijloacele prin care viețile oamenilor sînt afectate în mod important. Unele mijloace prin care viețile lor sînt afectate în mod important le violează drepturile (drepturi de genul acelora pe care le-ar admite Locke) și sînt, prin urmare, interzise din punct de vedere moral; de exemplu, a ucide un om, a-i reteza brațul. Alte mijloace prin care viețile altora sînt afectate într-un mod esențial se plasează în limitele drepturilor celui care le afectează. Dacă patru bărbați cer în căsătorie o femeie, decizia ei cu cine să se căsătorească, dacă se va căsători cu vreunul dintre ei, afectează într-un fel important viețile fiecăruia dintre cei patru bărbați, propria ei viață și viețile oricărei alte persoane care dorește să se căsătorească cu unul dintre acești patru bărbați ș.a.m.d. Va propune cineva, chiar limitînd grupul doar la membrii inițiali, ca toate cele cinci persoane să voteze pentru a se lua hotărîrea cu cine se va căsători femeia? Ea are dreptul să decidă ce să facă și nu există nici un drept, pe care ceilalți patru

să-l aibă, de a spune ceva în ceea ce privește deciziile care le afectează viața într-un mod important, care să fie ignorat aici. Ei nu au nici un drept să-și exprime opinia în *acea decizie*. Arturo Toscanini, după ce a condus Filarmonica din New York, a condus o orchestră numită Symphony of the Air. Faptul că acea orchestră a continuat să funcționeze într-un mod lucrativ a depins de prezența lui ca dirijor și director. Dacă el s-ar fi retras, ceilalți muzicieni ar fi trebuit să-și caute o altă slujbă și majoritatea probabil că ar fi găsit una mult mai puțin atrăgătoare. Deoarece decizia lui Toscanini în legătură cu retragerea sa ar afecta mijloacele lor de trai într-un mod semnificativ, ar avea toți muzicienii din acea orchestră dreptul de a-și exprima opinia în legătură cu această decizie? Trebuie să se supună Thidwick, Marele Elan Curajos, votului tuturor animalelor care depind de coarnele lui de elan și să nu treacă lacul într-un ținut în care hrana este îndestulătoare?[23]

Să presupunem că ești proprietarul unui autoturism combi sau al unui autobuz și că îl împrumuți unui grup de oameni pentru un an, timp în care lipsești din țară. În acest răstimp, oamenii devin destul de dependenți de vehicolul tău, l-au integrat în viața lor. Cînd la sfîrșitul anului te întorci acasă, așa cum ai spus că vei face, și ceri înapoi autobuzul care-ți aparține, ei spun că decizia ta de a folosi tu însuți autobuzul le afectează viața într-un mod important și, prin urmare, au dreptul să-și exprime părerea în legătură cu ceea ce trebuie să se întîmple cu autobuzul. Desigur că această pretenție nu are nici o valoare. Autobuzul este al tău; folosindu-l un an, ei și-au îmbunătățit situația și de aceea și-au modelat comportamentul în funcție de el, au ajuns să depindă de el. Lucrurile nu se schimbă prin faptul că l-au menținut în stare bună și de funcționare. Dacă s-ar fi pus problema mai înainte, dacă lucrurile ar fi părut să stea în așa fel încît să fi existat dreptul de a spune ceva, tu și ei ați fi căzut de acord că o condiție a împrumutării autobuzului ar fi ca decizia în legătură cu ce se întîmplă cu autobuzul după un an să-ți aparțină numai ție. Și lucrurile nu stau altfel dacă ceea ce le-ai lăsat în folosință timp de un an este mașina ta de imprimat, pe care ei au utilizat-o ca să cîștige mai bine decît ar fi cîștigat altfel. Ceilalți nu au nici un drept să-și exprime opinia în luarea unor decizii care-i afectează într-un mod important, dar pe care altcineva are dreptul să le ia (femeia, Toscanini, Thidwick, proprietarul autobuzului, proprietarul mașinii de imprimat). (Asta *nu* înseamnă că altcineva, luînd decizia pe care are dreptul să o ia, nu trebuie să ia în considerație felul în care îi afectează pe

ceilalți.)* După ce excludem deciziile pe care alții ar avea dreptul să le ia și acțiunile care mi-ar fi potrivnice, prin care s-ar fura de la mine ș.a.m.d. și deci ar viola drepturile *mele* (lockeene), nu este clar că mai rămîne *vreo* decizie în legătură cu care să ne punem măcar întrebarea dacă am dreptul să-mi exprim opinia despre acele decizii care mă afectează în mod important. Desigur, *dacă* mai există decizii despre care să vorbim, ele nu sînt destul de semnificative pentru a sprijini o stare de lucruri diferită.

Exemplul autobuzului împrumutat poate fi folosit, de asemenea, împotriva unui alt principiu care uneori este formulat în felul următor: faptul că te bucuri de ceva, că îl folosești și că îl ai în posesie temporară îți dă un titlu sau un drept asupra lui. Probabil că unele principii de felul acesta stau la baza legilor care reglementează închirierea, care dau cuiva care locuiește într-un apartament dreptul de a trăi în el la o anumită chirie (sau la o sumă apropiată de acea chirie), chiar dacă prețul pe piață al apartamentului a crescut cu mult. Din prietenie, aș putea indica celor care susțin legile controlului chiriilor o alternativă chiar mai eficientă, care folosește mecanisme de piață. Un neajuns al legilor care reglementează închirierea este acela că sînt ineficiente; în special, ele alocă apartamentele într-un mod necorespunzător. Să presupunem că locuiesc într-un apartament pentru o perioadă de timp cu o chirie de 100 de dolari pe lună și că prețul pieței se ridică la 200 de dolari. Protejat de legea reglementării închirierii, voi sta liniștit în apartament cu 100 de dolari pe lună. Dar s-ar putea ca tu să fii dispus să plătești 200 de dolari pe lună pentru apartament; mai mult, s-ar putea foarte bine ca eu să prefer să renunț la apartament, dacă aș putea primi 200 de dolari pe lună pentru el. Aș prefera să-ți subînchiriez apartamentul ție, plătind 1200 de dolari chirie proprietarului și primind 2400 de dolari chirie de la tine pentru apartament pe an și aș lua un alt apartament disponibil pe piață, plătind, să zicem, 150 de dolari chirie pe lună. Aceasta mi-ar da mie 50 de dolari în plus pe lună pe care pot să-i cheltuiesc pe alte lucruri. Să locuiesc în apartament (plătind 100 de dolari pe lună pentru el) nu merită din punctul *meu*

---

* De asemenea, dacă cineva începe să construiască un „oraș“ privat pe un teren a cărui achiziționare nu a violat și nu violează clauza lockeană, persoanele care se hotărăsc să se mute acolo sau să rămînă mai tîrziu acolo nu ar avea *dreptul* să-și spună părerea despre felul în care ar fi condus orașul, dacă acest drept nu le-ar fi recunoscut de către procedurile de decizie ale „orașului“, pe care le-ar fi stabilit proprietarul lui.

de vedere, dacă iau în considerație diferența în numerar dintre valoarea lui de piață și chiria lui controlată. Dacă aș putea obține această diferență, aș fi dispus să renunț la apartament.

Aceasta se aranjează foarte ușor, dacă mi se permite, în mod liber, să subînchiriez apartamentul la prețul pieței pentru cît de mult timp vreau eu. Sînt într-o situație mai bună grație unui astfel de aranjament, decît sub protecția legii de reglementare a închirierii, căreia îi lipsește clauza subînchirierii. Îmi oferă o opțiune în plus, deși nu mă obligă să o folosesc. Tu ești într-o poziție mai bună, din moment ce obții apartamentul pentru 200 de dolari, pe care ești dispus să-i plătești, în timp ce nu l-ai obține în conformitate cu legea reglementării închirierii, care nu are o clauză referitoare la subînchiriere. (Poate că pe timpul închirierii apartamentului și tu poți să-l subînchiriezi unei alte persoane.) Proprietarul clădirii *nu* este într-o situație mai proastă, din moment ce el primește 1200 de dolari pe an pentru apartament în fiecare dintre cazuri. Legile de reglementare a închirierii care au clauze referitoare la subînchiriere le permit oamenilor să-și îmbunătățească poziția prin intermediul schimbului voluntar; ele sînt superioare legilor de reglementare a închirierii care nu au astfel de clauze și dacă acestea din urmă sînt mai bune decît absența oricărui control asupra închirierii, atunci *a fortiori* este mai bună reglementarea închirierii care permite subînchirierea. Așadar, de ce consideră oamenii că sistemul care permite subînchirierea este inacceptabil?* Neajunsul său este că face explicită exproprierea parțială a proprietarului. De ce chiriașul apartamentului să obțină banii suplimentari ca urmare a subînchirierii apartamentului, mai degrabă decît proprietarul imobilului? Este mai ușor să ignorăm întrebarea de ce să primească el subvenția pe care i-o acordă legea reglementării închirierii, mai degrabă decît ca această valoare să ajungă la proprietarul imobilului.

STATUL NONNEUTRU

Deoarece inegalitățile în poziția economică au condus adesea la inegalități în puterea politică, nu este posibil să fie necesară și

---

* Există o probabilitate ca rezidentul să elibereze apartamentul oricum, și astfel următorul chiriaș ar plăti o chirie mai mică decît în cazul aranjamentului subînchirierii. Așadar, să presupunem că permisiunea de a subînchiria ar putea fi limitată numai la aceia care, altfel, ar rămîne.

justificată o egalitate economică mai mare (și un stat cu atribuții mai extinse ca mijloc de dobîndire a acestei egalități) pentru a evita inegalitățile politice cu care inegalitățile economice sînt adesea corelate? Cei care se află într-o situație economică bună doresc putere politică mai mare, într-un stat nonminimal, pentru că pot să folosească această putere ca să obțină pentru ei înșiși avantaje economice mai mari. Atunci cînd există o poziție de putere de felul acesta, nu este surprinzător că oamenii încearcă să o folosească pentru propriile lor scopuri. Folosirea nelegitimă a statului prin intermediul intereselor economice în vederea atingerii propriilor lor scopuri se bazează pe o putere nelegitimă preexistentă a statului, prin care unele persoane se îmbogățesc pe seama altora. Eliminați *această* putere nelegitimă prin care se obțin avantaje economice diferite și veți elimina, sau veți limita în mod sever motivația dorinței de influență politică. Este adevărat, unii vor fi totuși însetați de putere politică, găsind o satisfacție intrinsecă în a-i domina pe alții. Statul minimal reduce cel mai bine posibilitățile unei astfel de preluări a puterii, sau manipulări a statului, de către indivizi care rîvnesc puterea sau avantajele economice, în mod special dacă statul minimal este combinat cu un spirit civic rezonabil de vigilent, deoarece este ținta cea mai puțin dorită pentru o astfel de preluare sau manipulare. Nu se cîștigă aproape nimic făcînd aceasta; iar costul pentru cetățeni, dacă așa ceva se întîmplă, este minim. Întărirea statului și extinderea funcțiilor sale, ca modalitate de a preveni folosirea lui de către o parte a populației, face din el un premiu mai valoros și o țintă mai ispititoare pentru a fi corupt de către oricine poate să ofere ceva rîvnit de un funcționar al statului; aceasta este, eufemistic vorbind, o strategie proastă.

Am putea crede că nici statul minimal nu este neutru față de cetățenii lui. La urma urmelor, impune aplicarea contractelor, prohibirile agresiunii, furtului ș.a.m.d., iar rezultatul final al administrării procesului este unul în care situațiile economice ale oamenilor ajung să se deosebească. În timp ce fără aceste impuneri (sau cu altele) distribuirea care rezultă ar putea fi diferită, iar pozițiile relative ale unor oameni ar putea fi inversate. Să presupunem că *ar fi* în interesul unor oameni să ia sau să posede proprietatea altora, sau să-i exproprieze. Folosirea sau amenințarea cu folosirea forței pentru a împiedica aceasta nu face ca statul minimal să nu fie neutru?

Nu fiecare impunere a unei prohibiri de pe urma căreia oamenii au avantaje diferite face ca statul să nu fie neutru. Să presupunem că unii bărbați sînt potențiali violatori ai femeilor, în timp ce nici o femeie nu este o potențială violatoare a bărbaților sau a femeilor. O prohibire a violului ar fi nonneutră? Prin ipoteză, oamenii ar avea de cîștigat în mod diferit de pe urma ei; dar ar fi absurd ca potențialii violatori să se plîngă de faptul că prohibirea ar fi nonneutră în ceea ce privește sexele și deci că ar face o discriminare sexuală. Există un motiv *independent* pentru a prohibi violul: (motivul pentru care) oamenii au dreptul să-și controleze propriile lor corpuri, să-și aleagă partenerii lor sexuali și să fie protejați față de forța fizică și amenințarea ei. Faptul că o prohibire justificabilă în felul acesta într-un mod independent afectează diferite persoane în mod diferit nu este un motiv ca să fie condamnată ca fiind nonneutră, dacă a fost instituită sau continuă să fie respectată pentru motivele (sau ceva asemănător acestora) care o justifică și nu pentru a produce avantaje diferite. (Cum să fie considerată dacă *este* justificabilă în mod independent, dar, de fapt, ar fi susținută și menținută datorită avantajelor sale diferite?) A pretinde că o prohibire sau o regulă este nonneutră *presupune* că este incorectă.

Într-un mod asemănător se pune problema cu prohibirile și impunerea aplicării legilor statului minimal. Faptul că un astfel de stat menține și apără un proces care funcționează prin intermediul unor oameni care dețin diferite bunuri ar fi suficient pentru a-l condamna ca nefiind neutru *numai dacă* nu ar exista o justificare independentă pentru regulile și prohibirile pe care le impune. Dar există. Sau, cel puțin, acela care pretinde că statul minimal nu este neutru nu poate să evite problema dacă structura sa și conținutul regulilor sale sînt justificabile în mod independent.*

---

* Poate că teoria că statul și legile lui sînt o parte a unei suprastructuri care se înalță pe baza unor relații de producție și de proprietate contribuie la opinia că nu este neutru. Într-o astfel de concepție, variabila independentă (baza) trebuie specificată fără a introduce variabila dependentă (suprastructura). Dar, așa cum s-a observat adesea, „modul de producție" include felul în care producția este organizată și condusă și, prin urmare, include conceptele de proprietate, posesiune, dreptul de a controla resursele ş.a.m.d. Ordinea juridică, despre care se credea că este un fenomen de suprastructură explicabil prin baza subiacentă este ea însăși parțial substructurală. *Poate* că modul de producție poate fi specificat fără a introduce noțiuni juridice, vorbind în schimb numai despre noțiuni (ale științei politice), cum ar fi noțiunea de

În acest capitol și în cel anterior am examinat cele mai importante dintre considerațiile despre care s-ar putea crede în mod plauzibil că justifică un stat cu atribuții mai extinse decît statul minimal. Atunci cînd sînt analizate îndeaproape, nici una dintre ele nu oferă o astfel de justificare (și nici combinarea lor); statul minimal rămîne statul cu atribuțiile cele mai extinse care poate fi justificat.

CUM FUNCȚIONEAZĂ REDISTRIBUIREA

Sarcina noastră normativă din aceste două capitole este acum îndeplinită, dar poate că trebuie să spunem ceva despre funcționarea reală a programelor de redistribuire. S-a observat adesea atît de către adepții capitalismului laissez-faire cît *și* de către radicali că oamenii săraci din Statele Unite nu sînt beneficiarii neți a tot ceea ce constituie programe guvernamentale și intervenții în economie. Multe reglementări guvernamentale ale activității industriale își au originea și sînt adaptate pentru a proteja față de concurență poziția firmelor consolidate și de multe programe beneficiază cel mai mult clasa de mijloc. Criticii (de la dreapta sau de la stînga) acestor programe guvernamentale nu au oferit nici o explicație, după cîte știu eu, chestiunii *de ce* clasa de mijloc este cea mai mare beneficiară netă.

Mai există o problemă în legătură cu programele redistributive: de ce cei 51% votanți, care se află în situația cea mai puțin bună, nu votează pentru politici redistributive care le-ar îmbunătăți mult poziția pe seama celor 49% care se află în cea mai bună situație? Este adevărat că aceasta ar fi împotriva intereselor lor pe termen lung, dar aceasta nu oferă o justificare prin care să se dea o

---

control. În orice caz, accentul asupra acelora care controlează, de fapt, resursele, ar fi putut salva tradiția marxistă de la credința că „*proprietatea* publică" asupra mijloacelor de producție ar introduce o societate fără clase.

Chiar dacă teoria care susține că există o bază care determină în mod unic o suprastructură ar fi corectă, nu decurge că părți ale suprastructurii nu sînt justificabile în mod independent. (Altfel, apar probleme obișnuite în legătură cu teoria însăși.) Atunci ne-am putea gîndi ce fel de suprastructură este justificată și funcționează pentru a institui o bază care să-i corespundă. (Tot așa cum, deși microbii provoacă simptomele bolii, mai întîi stabilim cum ne simțim și apoi acționăm pentru a modifica baza cauzală.)

explicație abținerii lor. Nu se oferă o explicație adecvată nici atunci cînd ne referim la lipsa de organizare, priceperea politică ș.a.m.d., a majorității. Așadar, de ce nu *s-a* votat o astfel de redistribuire masivă? Faptul va părea deconcertant pînă vom observa că cei 51% de la bază nu reprezintă singura majoritate electorală (continuă) posibilă; există, de asemenea, cei 51% de sus. Care anume dintre aceste două majorități se va forma depinde de felul în care votează cei 2% de la mijloc. Va fi în interesul celor 49% de sus să sprijine și să conceapă programe pentru a-i cîștiga pe cei 2% de la mijloc drept aliați. Este mai ieftin pentru cei 49% de sus să cumpere sprijinul celor 2% de la mijloc decît să fie expropriați (în mod parțial) de către cei 51% de la bază. Cei 49% de la bază nu pot oferi mai mult decît cei 49% de sus celor 2% de la mijloc pentru a-i cîștiga de partea lor. Pentru că ceea ce oferă cei 49% de la bază celor 2% de la mijloc va proveni (după ce sînt instituite programele politice) de la cei 49% de sus; și în plus, cei 49% de la bază vor lua ceva pentru ei înșiși de la cei 49% de sus. Cei 49% de sus pot întotdeauna să se salveze, oferind celor 2% de la mijloc puțin mai mult decît ar putea s-o facă grupul de la bază, pentru că oferind celor 2% ei nu mai trebuie, *de asemenea*, să plătească restului coaliției posibile formată din cei 51% de la bază și anume celor 49% de la bază. Grupul de sus va putea întotdeauna să cumpere sprijinul celor 2% oscilanți de la mijloc pentru a lupta împotriva măsurilor care i-ar încălca serios drepturile.

Desigur, a vorbi despre cei 2% de la mijloc este mult prea precis; oamenii nu știu exact în ce procent se înscriu, iar politicile nu sînt ușor de adaptat pentru a ținti în cei 2% care se află undeva la mijloc. Așadar, ne-am putea aștepta ca un grup din mijloc *considerabil* mai mare decît 2% să fie beneficiarul unei coaliții electorale de sus.* O coaliție electorală de la bază nu se va forma pentru că va fi mai puțin costisitor pentru grupul de sus să cumpere grupul de mijloc oscilant decît să lase ca acea coaliție să se constituie. Răspunzînd acestei probleme, găsim o explicație

---

* Dacă alții contează pe faptul că din grupul economic de la bază votează mai puțini în mod proporțional, aceasta va schimba locul unde se plasează grupul oscilant mijlociu de votanți. Ar fi, așadar, în interesul acelora care se află imediat mai jos decît grupul care are în mod curent avantajele să sprijine eforturile de a se vota în grupul cel mai de jos, pentru ca ei înșiși să intre în grupul oscilant care decide rezultatul alegerilor.

posibilă pentru celălalt fapt care a fost adesea observat: și anume că de pe urma programelor redistributive beneficiază mai ales clasa de mijloc. Dacă este corectă, această explicație are drept implicație ideea că o societate ale cărei programe politice rezultă din alegeri democratice nu va putea să evite cu ușurință ca de programele sale redistributive să beneficieze cel mai mult clasa mijlocie.*

---

* Putem să stăruim mai mult asupra detaliilor argumentului nostru. De ce nu se va forma o coaliție a celor 51% de la mijloc (cei 75,5% de sus minus 24,5% de sus)? Resursele pentru a plăti acest grup vor proveni de la cei 24,5% de sus, care vor fi într-o situație mai rea, dacă vor permite să se formeze această coaliție de mijloc, decît dacă vor cumpăra pe următorii 26,5% pentru a forma o coaliție a celor 51% de sus. Povestea este diferită pentru aceia care se află în cei 2% de sus, dar nu și pentru aceia care se află în 1% de sus. Ei nu vor încerca să intre într-o coaliție cu următorii 50%, dar vor coopera cu cei 1% de sus pentru a împiedica formarea unei coaliții care i-ar exclude și pe unii și pe ceilalți. Atunci cînd combinăm o concepție despre distribuirea venitului și a avuției cu o teorie a formării coalițiilor, trebuie să putem deriva o predicție precisă în legătură cu redistribuirea venitului care rezultă într-un sistem în care guvernează majoritatea. Predicția este extinsă atunci cînd adăugăm că oamenii nu-și cunosc procentajul lor precis și că instrumentele redistributive aplicabile sînt brute. Cît de aproape de faptele reale va fi această predicție modificată?

CAPITOLUL 9

Demoktesis

Am justificat statul minimal, învingînd obiecțiile anarhistului individualist și am arătat că toate argumentele morale majore în favoarea unui stat cu atribuții mai extinse sau mai puternice sînt inadecvate. În pofida acestui fapt, unii cititori vor continua să considere că statul minimal este slab și inconsistent.[1] Robustețea statului, conform punctului lor de vedere, ar consta într-o asimetrie a deținerii drepturilor între (indivizii care împreună alcătuiesc) statul respectiv și un individ care rămîne în starea naturală față de stat (și față de ceilalți indivizi). Mai mult, un stat robust ar avea mai multă putere și un domeniu de acțiune legitim mai mare decît acela al funcțiilor defensive. *Nu* există *nici o* cale legitimă pentru a ajunge la asimetria drepturilor. Există vreo modalitate de a *continua* povestea noastră despre originea statului (minimal) în starea naturală pentru a ajunge, prin intermediul singurilor pași legitimi care nu violează drepturile nimănui, la ceva care seamănă mai îndeaproape cu un stat modern?[2] Dacă o astfel de continuare a poveștii ar fi posibilă, atunci ea ar lămuri aspecte esențiale ale statelor cu atribuții mai extinse în care trăiesc oamenii astăzi, peste tot, dezvăluind natura lor. Voi oferi o contribuție modestă în această direcție.

CONSISTENȚĂ ȘI EXEMPLE PARALELE

Dar, mai întîi trebuie să spun ceva despre cît de greu este să convingi pe cineva să schimbe modul său de evaluare a unui caz, producînd un exemplu paralel. Să presupunem că încerci să mă convingi să schimb modul meu de evaluare a unui caz în felul acesta. Dacă exemplul tău paralel nu este apropiat de cazul meu, pot să accept evaluarea ta a exemplului paralel și să mențin evaluarea mea inițială a cazului în discuție. Cu cît exemplul paralel este mai apropiat, cu atît mai mult voi fi înclinat să-*l* văd prin filtrul evaluării

mele inițiale. („La urma urmei nu este prea rău, pentru că este întocmai precum...“) Există o dificultate similară cu argumentele deductive, pentru că cineva poate să respingă una dintre premisele pe care o acceptase mai înainte, mai degrabă decît să accepte o concluzie care nu este binevenită; dar, adesea, dificultatea este mai puțin presantă, pentru că un lanț lung de raționamente deductive ne dă posibilitatea să pornim de la un punct care se află destul de departe, cu premise de care individul respectiv este sigur și pe care nu le va vedea prin filtrul respingerii concluziei. În timp ce un exemplu, pentru a fi un exemplu paralel convingător, trebuie să fie foarte apropiat. (Desigur, cu cît este mai lung lanțul raționamentelor cu atît mai înclinat va fi acel individ să se îndoiască de faptul că, *într-adevăr,* concluzia decurge logic; și cineva poate să reexamineze acceptarea enunțurilor după ce vede ce decurge din ele.)

Ai putea încerca să izolezi judecata sau evaluarea mea asupra punctului tău de pornire de judecata sau evaluarea lucrului care urmează să fie afectat (obținînd prin aceasta efectul unui lanț lung de raționamente), prezentînd un *lanț* de exemple. Începi cu un exemplu îndepărtat și pas cu pas ajungi la unul întru totul paralel ca structură cu cel care se află în discuție. Provocarea mi-ar fi adresată mie, care sînt de acord cu tine în legătură cu exemplul inițial, îndepărtat (a cărui distanță față de cazul în discuție l-a izolat și l-a ferit de a fi văzut din perspectiva acelui caz) și ar trebui să explic unde și de ce îmi schimb judecata în șirul de exemple similare. Dar astfel de provocări, în care ți se cere să tragi o linie, arareori conving pe cineva. („Admit că este o problemă să tragi o linie, dar oriunde este trasată, trebuie să fie de partea cealaltă a judecății mele clare despre cazul în discuție.“)

Poziția ta cea mai tare s-ar obține printr-un exemplu întru totul paralel care ar fi deosebit de clar prin el însuși, așa încît judecata mea inițială în legătură cu el nu ar fi modelată sau contrazisă de judecata mea despre cazul care se află în discuție. Este deosebit de greu să găsim astfel de exemple frumoase. Dar chiar și așa, ai avea de făcut față sarcinii de a explica prin ce se deosebește de cazul paralel (aflat în discuție), astfel încît eu fac o judecată despre el și o alta despre cazul paralel; *și*, de asemenea, sarcina de a arăta că pentru scopurile argumentului, *această* diferență *nu* face cazurile *ne*paralele.[3]

Există o problemă mai generală legată de argumentele de consistență care se sprijină pe întrebarea „Cum distingi cazul acesta de acela?“ Adesea, filozofii științei pretind că pentru orice mulțime

dată de observații există un număr infinit de explicații posibile; pentru relația explicativă *E* și orice date de observație *d*, un număr infinit de explicații potențiale alternative stau în relația *E* cu *d*. Nu vom stărui mult asupra chestiunii de ce se afirmă așa ceva. (Este *realmente* suficient să se spună doar că printr-un număr finit de puncte poate fi trasat un număr infinit de diferite curbe?) După cîte știu, nu a fost prezentat nici un argument care să arate că pentru fiecare mulțime de date de observație există cel puțin *o* explicație, cu atît mai puțin un număr infinit! Este greu de știut dacă afirmația este adevărată (am vrea să o vedem demonstrată ca pe o teoremă) în lipsa unei explicații adecvate a relației *E*. Dacă tot ceea ce avem pînă acum sînt condiții necesare pentru *E*, poate că impunerea altor condiții pentru a obține condiția suficientă va limita în așa fel pe *E* încît nu va exista un număr infinit de lucruri care să stea în relația *E* cu *d*. (Deși, în *orice* interpretare plauzibilă a lui *E*, poate că există un argument general care să arate cum putem să obținem întotdeauna lucruri noi, fără să se ajungă la repetiții, care să stea în relația *E* cu *d*, pe baza lucrurilor vechi care stau în această relație.)

Condițiile obișnuite impuse explicației cer ca ceea ce stă în relația *E* cu *d* să conțină în mod esențial un enunț cu caracter de lege sau teoretic. În cazul moralei, ceea ce corespunde enunțurilor cu caracter de lege sînt principiile morale. Nu este la fel de plauzibil (sau neplauzibil) să presupunem că *orice* mulțime dată de judecăți morale particulare poate fi explicată de către un număr infinit de principii morale alternative (nu toate corecte)? Cerința obișnuită ca principiile morale să nu conțină nume proprii, expresii indexicale ș.a.m.d., corespunde cerinței filozofului științei ca enunțurile fundamentale cu caracter de lege să nu conțină predicate poziționale.[4] Speranța că folosind condiții de generalizare pentru a ajunge la rezultatul că numai un principiu moral general este compatibil cu un număr mare de judecăți morale particulare pare să fie asemănătoare cu presupunerea că numai un enunț fundamental cu caracter de lege ar explica o mulțime dată de observații. Și speranța că îndepărtezi pe cineva de o judecată morală particulară provocîndu-l să o deosebească de o altă judecată pe care refuză să o facă, adică să o concilieze cu judecata opusă pe care o face, pare să fie asemănătoare cu presupunerea că pentru o mulțime logic consistentă de date de observație *nu* există un enunț fundamental cu caracter de lege sau mulțime de enunțuri fundamentale cu caracter de lege care ar constitui o explicație pentru acele date de observație.

Aceste supoziții sînt foarte puternice și merg cu mult mai departe decît orice a dovedit cineva. Atunci, ce putem spera să dovedim prin intermediul unor argumente generalizatoare în etică? Mai plauzibilă decît opinia că nici un enunț moral fundamental (care satisface condițiile de generalizare) nu explică ambele judecăți pe care le face cineva este opinia că nici un enunț moral fundamental care folosește numai concepte pe care *acel* individ le are la îndemînă nu poate da explicația dorită. Și am putea crede că s-ar putea cere în mod rezonabil, dacă nu ca individul respectiv *să ofere* enunțul moral fundamental care explică judecățile sale, cel puțin să *existe* unul în universul său moral; adică, unul care folosește numai conceptele *sale* morale. Nu există nici o garanție că va fi așa; și este plauzibil să spunem că individul acesta nu poate să răspundă doar: „Ei bine, un geniu moral ar putea să conceapă noi concepte morale și termeni teoretici, la care nu ne-am gîndit încă și în acești termeni să se găsească o justificare pentru toate judecățile mele numai prin intermediul principiilor fundamentale". Ar trebui să explicăm și să explorăm motivele pentru care cineva nu poate să fie mulțumit doar cu opinia că o lege sau unele legi morale fundamentale (care folosesc unele concepte sau altele) dau seamă de toate judecățile sale. Aceasta s-ar părea că este o sarcină realizabilă.

Dificultățile legate de exemplele paralele, pe care le-am menționat mai sus, se regăsesc și în procedeul nostru curent. Probabil că în speranța zadarnică pe care o avem că se poate face ceva împotriva alterării judecății, în situația în care un caz este văzut prin intermediul unei concepții fixate despre un alt caz, îi cer cititorului să accepte să verifice dacă se surprinde gîndind: „Dar asta nu este chiar așa de rău, pentru că este exact ca și..." Și acum să examinăm derivarea unui stat cu atribuții mai extinse din statul nostru minimal.

DERIVAREA STATULUI MAI-MULT-DECÎT-MINIMAL

Să presupunem că în starea naturală proprietatea este dobîndită la început în funcție de principiul dreptății în achiziție și după aceea în funcție de principiul dreptății în transfer, prin schimbarea unei proprietăți cu o altă proprietate, sau cu servicii sau cu obligații, sau prin intermediul cadourilor. Poate că aspectul precis al

mănunchiului de drepturi de proprietate este stabilit cu ajutorul considerațiilor privitoare la felul în care externalitățile pot fi internalizate în modul cel mai eficient (cu un cost minim ș.a.m.d.).[5] Această noțiune merită să fie examinată. Drepturile de proprietate ale celorlalți internalizează externalitățile negative ale activităților tale în măsura în care ți se cere să-i compensezi pe acești ceilalți pentru efectele activităților tale asupra proprietății lor; drepturile tale de proprietate internalizează externalitățile pozitive ale activităților tale în măsura în care aceste activități ridică valoarea lucrurilor asupra cărora poți să dobîndești, în primul rînd, drepturi de proprietate. După ce au fost trasate granițele, putem vedea, în linii mari și abstract, cum ar arăta un sistem care a internalizat toate externalitățile negative. Ce ar implica, totuși, întreaga internalizare a tuturor externalităților *pozitive*? În forma ei tare, ar implica faptul ca tu, sau fiecare persoană să primească în întregime beneficiile activității tale, sau ale sale pentru ceilalți. Deoarece este greu să se creeze beneficii, să ne închipuim că aceasta implică transferul beneficiilor de la ceilalți la tine, ceilalți întorcîndu-se la aceeași curbă de indiferență pe care ar fi ocupat-o, dacă nu s-ar fi produs activitățile tale. (În absența utilității transferabile nelimitate, nu există nici o garanție că această internalizare va face ca agentul să primească aceeași cantitate de beneficii pe care ar fi avut-o destinatarul activităților sale fără această internalizare.) La început, ceea ce ne frapează este că o astfel de internalizare tare ar elimina *toate* beneficiile conviețuirii sociale; pentru că fiecare beneficiu pe care-l primești de la alții este transferat și restituit (în măsura în care este posibil) acestora. Dar, deoarece oamenii vor să primească această plată pentru beneficiile aduse, într-o societate liberă se va crea o competiție între oameni pentru a da beneficii altora. Prețul de piață pentru furnizarea acestor beneficii va fi mai mic decît prețul cel mai mare pe care cel care primește beneficiile ar fi dispus să-l plătească, iar acest surplus ar fi un beneficiu al conviețuirii sociale. Chiar dacă societatea nu ar fi liberă și nu ar permite competiția prin intermediul prețului între indivizii care, în mod potențial, oferă un beneficiu (dar, în schimb, ar folosi un alt instrument de selecție pentru a stabili cine ar oferi beneficiul) conviețuirea socială tot ar reprezenta un avantaj. În fiecare situație în care se plătește integral pentru beneficiile primite, există, de asemenea, plata integrală pentru beneficiile oferite altora. Așadar, avantajele conviețuirii sociale în limitele acestui mod de orga-

nizare nu ar consta în beneficiile pe care ți le oferă alții, ci mai degrabă în plata pe care ți-o dau pentru beneficiile pe care tu le oferi lor.

Aici, totuși, schema, dacă este împinsă la un alt nivel devine incoerentă. Pentru că tu beneficiezi de pe urma faptului că trăiești într-o societate în care alții te plătesc din nou pentru beneficiile pe care tu li le oferi. Trebuie internalizat, de asemenea, *acest* beneficiu pe care ți-l oferă prezența altora, în așa fel încît să plătești în întregime și tu pentru aceasta? De exemplu, tu restitui banii pe care te aștepți ca alții să ți-i dea înapoi? Este clar că această întrebare poate fi repetată de un număr indefinit de ori și deoarece faptul că primești banii înapoi este un avantaj al coexistenței, nu poate să existe nici un rezultat stabil al internalizării *tuturor* externalităților pozitive. Considerații legate de promovarea activităților ar conduce la un sistem în care *X* restituie bani lui *Y* pentru avantajele „obișnuite" pe care i le oferă *Y*, în locul unui sistem în care *Y* îi dă bani înapoi lui *X* pentru beneficiile pe care *Y* le primește de la *X*, ca urmare a prezenței lui *X* și a faptului că-l plătește pe *Y* în cadrul sistemului „obișnuit". Pentru că în sistemul din urmă beneficiile nu ar fi furnizate dintru început. De asemenea, deoarece acest sistem funcționează prin exploatarea sistemului „obișnuit", cel dintîi nu-l poate *înlocui* pe cel din urmă. În absența sistemului „obișnuit" și a beneficiilor *sale* care sînt returnate, sistemul respectiv nu are nici o bază pe care să poată funcționa.

Discuțiile economiștilor despre internalizarea externalităților pozitive nu se concentrează asupra principiului *tare* al returnării integrale a beneficiilor. Mai degrabă, preocuparea lor este să existe mai mult decît o returnare suficientă pentru acoperirea costurilor agentului care realizează activitatea cu externalități pozitive, în așa fel încît să existe o motivație pentru desfășurarea activității. Această formă *slabă* a returnării banilor, care este suficientă pentru eficiența economică, este aceea care constituie subiectul literaturii economice referitoare la internalizarea externalităților (pozitive).

Să ne întoarcem la derivarea statului mai-mult-decît-minimal: oamenii nu concep proprietatea ca posesiune a unui lucru, ci ca posesiune a unor drepturi (legate poate de un lucru), care sînt separabile din punct de vedere teoretic. Drepturile de proprietate sînt văzute ca niște drepturi care determină care dintre opțiunile admisibile dintr-un domeniu specificat referitoare la ceva va fi realizată. Opțiuni admisibile sînt acelea care nu încalcă granița

morală a altuia; pentru a folosi din nou un exemplu, dreptul de proprietate al cuiva asupra unui cuțit nu include dreptul de a-l înfige în cineva (lăsînd de-o parte cazul unei pedepse justificate pentru o crimă, sau autoapărare ș.a.m.d.). O persoană poate să aibă un drept asupra unui lucru, o altă persoană un alt drept asupra aceluiași lucru. Vecinii cei mai apropiați ai unei case pot să cumpere dreptul de a hotărî ce culoare va avea exteriorul ei, în timp ce individul care locuiește în acea casă are dreptul să stabilească ce (lucru admisibil) se va petrece în interiorul ei. Mai mult decît atît, mai mulți oameni pot să aibă împreună același drept, folosind o procedură de decizie pentru a stabili cum să fie exercitat acel drept. Nu mai puțin în ceea ce privește situația economică a oamenilor, funcționarea liberă a pieței, asocierea voluntară a unor oameni (kibbutzurile ș.a.m.d.), filantropia particulară ș.a.m.d., reduc în mare măsură privațiunile oamenilor. Dar putem presupune sau că aceste privațiuni nu dispar cu totul, sau că, în mod alternativ, unii oameni sînt foarte doritori de mai multe bunuri și servicii. Avînd în vedere toate acestea, cum ar putea să apară un stat care să aibă atribuții mai extinse decît acelea ale statului minimal?

Unora dintre acești oameni care doresc mai mulți bani le vine ideea de a se transforma pe ei înșiși în firme, de a obține mai mulți bani vînzînd acțiuni care îi au pe ei înșiși drept obiect. Ei împart într-o listă lungă de drepturi distincte acele drepturi pe care pînă atunci fiecare le poseda asupra lui însuși. Acestea includ dreptul de a decide care ocupație ar merita să fie încercată pentru a se trăi din ea, dreptul de a hotărî asupra vestimentației, dreptul de a hotărî cu cine să se căsătorească, dreptul de a hotărî unde să locuiască, dreptul de a hotărî dacă să fumeze marijuana, dreptul de a stabili ce cărți să citească dintre toate acelea pe care alții le vor scrie și publica ș.a.m.d. Ca și mai înainte, acești oameni continuă să dețină pentru ei înșiși nenumărate drepturi. Pe altele ei le pun pe piață; ei vînd acțiuni separate care au ca obiect aceste drepturi particulare asupra lor înșiși.

La început, doar în glumă sau ca o ciudățenie, oamenii plătesc bani pentru a cumpăra dreptul de proprietate parțial asupra unor astfel de drepturi. Devine un capriciu să dai unei alte persoane în dar astfel de acțiuni ridicole care au ca obiect sau propria ta persoană sau o a treia persoană. Dar, chiar înainte ca acest capriciu să se volatilizeze, alții văd posibilități mai serioase. Ei propun să vîndă

drepturile asupra lor înșiși, care ar putea fi de un folos real, sau de pe urma cărora alții ar putea să beneficieze: dreptul de a decide de la care persoane ar putea să cumpere anumite servicii (pe care ei le numesc drepturi de a emite licențe ocupaționale); dreptul de a decide din ce țări să cumpere mărfuri (drepturi de control al importului); dreptul de a decide dacă să folosească sau nu LSD, sau heroină, sau tutun sau ciclamat de calciu (drepturi asupra narcoticelor); dreptul de a decide ce proporție din venitul lor să finanțeze diferite acțiuni indiferent dacă ei le aprobă sau nu (drepturi asupra taxelor); dreptul de a stabili felul și maniera permise ale activității lor sexuale (drepturile asupra viciilor); dreptul de a decide cînd și dacă să lupte împotriva cuiva și pe cine să ucidă (dreptul de a recruta); dreptul de a decide marjele schimburilor (drepturile de control asupra salariilor și prețurilor); dreptul de a hotărî ce temeiuri ar fi nelegitime în ceea ce privește angajarea, sau vînzarea, sau delegarea deciziilor (drepturile asupra antidiscriminării); dreptul de a-i obliga pe oameni să ia parte la funcționarea unui sistem juridic (dreptul de a cita pe cineva în fața instanței); dreptul de a rechiziționa părți corporale pentru a fi transplantate celor care au mai multă nevoie (drepturile la egalitate fizică); *ș.a.m.d.* Pentru diverse motive, alți oameni vor aceste drepturi, sau doresc să aibă un cuvînt de spus asupra lor și de aceea un număr imens de acțiuni sînt cumpărate și vîndute, uneori pentru sume considerabile.

Poate că nimeni nu se vinde pe sine în totalitate ca sclav, sau poate că asociațiile de protecție nu impun respectarea unor astfel de contracte. În orice caz, există cel mult numai cîțiva indivizi într-o stare de sclavie completă. Aproape oricine vinde astfel de drepturi vinde numai atît cît să ridice totalul (chiar dacă *foarte* mare) pînă la dreptul de proprietate, al cărui grad de cuprindere este limitat. Deoarece *există* anumite limite în ceea ce privește drepturile pe care le au alții asupra lor, ei nu sînt supuși unei sclavii complete. Dar mulți oameni care scot la vînzare drepturile asupra lor înșiși se află în situația ca acestea din urmă să fie toate cumpărate de către un singur alt individ sau de către un mic grup. Astfel, chiar dacă există unele limite în ceea ce privește dreptul proprietarului (proprietarilor), oamenii aceștia care se află în posesia altora, supuși dorințelor acționarilor care au acțiuni al căror obiect sînt chiar ei, simt o apăsare considerabilă. Deoarece această dominare foarte întinsă a unor indivizi de către alții apare printr-un șir de pași legitimi, prin intermediul unor schimburi

voluntare, dintr-o situație inițială care nu este nedreaptă, nu este ea însăși nedreaptă. Dar deși nu este nedreaptă, unii o găsesc intolerabilă.

Indivizii care se găsesc în situația de a se transforma pe ei înșiși în firme adaugă la termenii fiecărui pachet de acțiuni condiția de a nu fi vînduți nimănui care deja deține mai mult decît un anumit număr de acțiuni din acel pachet. (Deoarece cu cît sînt mai restrictive condițiile, cu atît mai puțin valoros este pachetul de acțiuni, numărul fixat nu este foarte jos.) De-a lungul timpului, multe dintre aceste mici companii dispar, fie pentru că proprietarii își vînd acțiunile cînd sînt într-o situație economică proastă, în așa fel încît ele se risipesc la mai mulți indivizi, fie pentru că multe persoane cumpără acțiuni în aceste holdinguri, în așa fel încît în privința proprietății depline deținerea de acțiuni asupra persoanei este mai extinsă și mai dispersată. Pe măsură ce trece timpul, pentru un motiv sau altul, aproape toți vînd drepturile pe care le au asupra lor înșiși păstrînd, pentru ei înșiși, o acțiune asupra fiecărui drept, în așa fel încît să poată participa la ședința acționarilor, dacă vor. (Dată fiind puterea minusculă a votului lor la aceste ședințe și lipsa de atenție cu care sînt ascultate luările lor de cuvînt ocazionale, poate că doar din motive sentimentale ei păstrează acțiuni asupra lor înșiși.)

Numărul enorm de acțiuni deținute și dispersia proprietății asupra lor duc la un haos și o ineficiență considerabile. Se organizează constant ședințe la care participă mulți acționari pentru ca diferitele decizii să fie acum supuse unor condiționări externe: una despre stilul tunsorii cuiva, alta despre stilul său de viață, o alta despre tunsoarea altcuiva ș.a.m.d. Unii oameni își petrec o mare parte din timp participînd la ședințe ale acționarilor sau semnînd delegații pentru alții. Diviziunea muncii creează ocupația specială a reprezentanților acționarilor, persoane care își petrec tot timpul la diferite ședințe. Iau naștere diferite mișcări reformatoare, numite „mișcări de consolidare“; două genuri de astfel de mișcări sînt experimentate pe scară largă. Există ședințe ale acționarilor consolidatori individuali, în care toți cei care dețin orice fel de acțiune asupra unui anumit individ se întîlnesc pentru a vota. Se pune la vot cîte o singură chestiune și numai aceia care sînt eligibili pentru chestiunea respectivă pot să voteze. (Această consolidare duce la creșterea eficienței pentru că oamenii care posedă o

acțiune care vizează un drept asupra unei persoane particulare tind să dețină acțiuni care să le dea și alte drepturi asupra ei.) Există de asemenea adunări ale acționarilor consolidați, în care toate persoanele care dețin acțiuni asupra unui anumit drept relativ la cineva se întîlnesc și votează; de exemplu, convențiile care au ca obiect drogurile, cu voturi luate de la fiecare persoană în mod consecutiv. (Aici, sporirea eficienței se obține ca urmare a faptului că oamenii care cumpără o acțiune care vizează un anumit drept asupra unei persoane sînt înclinați să dobîndească acțiuni care vizează același drept asupra altor persoane.) Totuși, în pofida acestor consolidări situația este imposibil de complexă, cerînd un timp enorm. Oamenii încearcă să vîndă cu preț redus acțiuni, menținînd una de un anumit fel, „pentru a-și exprima părerea“, după cum spun ei. Pe măsură ce încearcă să vîndă, prețul fiecărei acțiuni scade dramatic, făcîndu-i pe alții să cumpere acțiuni ce vizează unele drepturi pe care nu le dețin încă. (Astfel de acțiuni se cumpără precum biletele de baseball, oamenii încercînd să strîngă colecții complete. Copiii sînt încurajați să colecționeze, acesta fiind un fel de a-i pregăti pentru rolul lor viitor de acționari.)

Această mare dispersare a acțiunilor pune capăt dominării unui individ *de către un alt individ sau grup mic ușor de identificat*. Indivizii încetează să mai fie la cheremul unui *singur* alt individ. În schimb, aproape toți iau decizii în legătură cu ei înșiși și decid în legătură cu aproape oricine. *Puterea* pe care alții o dețin asupra unui individ nu se reduce; ceea ce se schimbă este deținătorul puterii.

În această privință sistemul consumă încă prea mult timp și este greoi. Remediul este o mare reuniune dedicată consolidării. Toți se strîng laolaltă venind de la mare depărtare, cumpără și vînd acțiuni și după trei zile febrile (ce să vezi?) fiecare individ deține exact o acțiune asupra fiecărui alt individ, inclusiv asupra lui însuși. Așa că acum poate să aibă loc doar o singură ședință în care se decide orice în legătură cu oricine, o ședință în care fiecare votează o singură dată, fie în mod direct, fie delegînd pentru aceasta pe altcineva. Deciziile generale privesc pe fiecare, în loc de a socoti pe fiecare individ în mod separat. La început, fiecare individ poate să participe la ședința trianuală a acționarilor și să-și dea voturile: propriul vot plus cele care i s-ar fi putut delega. Dar participarea la ședințe este prea numeroasă, discuțiile prea plictisitoare și lungi datorită dorinței fiecăruia de a-și spune cuvîntul.

În cele din urmă se ia hotărîrea ca numai aceia investiți să dea cel puțin 100 000 de voturi pot să ia parte la marea ședință a acționarilor.

O problemă importantă este cum să fie incluși copiii. O Mare Societate pe Acțiuni este un holding valoros și foarte apreciat, cel care nu face parte este un nonacționar izolat, lipsit de putere față de alții. Cît privește copiii, să aștepte pînă le mor părinții pentru a le putea moșteni acțiunile ar însemna să fie lăsați fără acțiuni o bună parte din viața lor adultă. Și nu fiecare familie are numai doi copii. Acțiunile nu pot fi *date* pur și simplu unui adolescent. Ale cui acțiuni să fie date, și ar fi corect să fie date pe gratis pur și simplu. Acțiuni ale Marii Societăți, atunci cînd alții și le cumpăraseră pe ale lor? Așa se face că împărțirea este introdusă ca modalitate de a da o posibilitate tinerilor să intre în rîndurile acționarilor. În timpul care s-a scurs de la ultima ședință trianuală a acționarilor, m acționari au murit și n persoane au împlinit vîrsta de a deveni acționari. Acele m acțiuni revin comitetului de conducere și sînt retrase din circuit și fiecare dintre cele s acțiuni care au rămas se divide: $(s+n)/s$ pentru una, fracțiunile fuzionînd pentru a forma n noi acțiuni care sînt distribuite tinerilor care intră în rîndul acționarilor Acestea nu le sînt distribuite pe gratis (căci ar fi incorect), ci în schimbul integrării lor și al semnăturii de acceptare al întregului pachet în care sînt integrați, care se află la dispoziția societății. În schimbul capitalului care reprezintă propria lor integrare, fiecare primește o Acțiune a Marii Societăți și intră în rîndurile acționarilor, devine acționar prin dreptul de a participa la deciziile comune ale societății, un proprietar-parțial al oricărei alte persoane. Fiecare pachet vechi de acțiuni se poate împărți deoarece afluxul de noi persoane care intră în societatea acționarilor înseamnă că fiecare pachet este o acțiune asupra mai multor persoane. Așadar oamenii care intră în societate și pachetul care se împarte se justifică reciproc.

Oamenii văd schimbul ca pe o relație comercială absolut echitabilă. Înaintea schimbului un individ are o acțiune întreagă asupra lui însuși și nici măcar o acțiune parțială asupra vreunui alt individ. Cu $s+n$-1 alți indivizi (pentru a folosi aceleași litere ca mai înainte) în societate, fiecare se integrează în $s+n$ acțiuni, semnînd fiecare dintre aceste acțiuni în fața comitetului de conducere. În schimb el primește $1/s+n$ dintr-o acțiune asupra fiecăruia dintre ceilalți $s+n$-1 indivizi din societate *plus* aceeași

parte asupra lui însuși. Astfel el are $s+n$ acțiuni, fiecare reprezentînd $1/s+n$ din proprietatea asupra celor $s+n$ indivizi din societate. Înmulțind numărul de acțiuni pe care le deține cu fracțiunea de proprietate asupra cuiva, pe care o reprezintă fiecare acțiune, obținem $(s+n)$ $(1/s+n)$, ceea ce este egal cu 1. Ceea ce se obține la sfîrșit din acest schimb este o singură proprietate deplină, ceea ce este exact pentru ceea ce semnează în fața comitetului de conducere. Oamenii spun și cred că atunci cînd fiecare are în proprietate pe fiecare, nimeni nu are în prorietate pe nimeni.[6] Fiecare individ crede că oricare alt individ nu este un tiran, ci, mai degrabă, este aidoma lui, cu exact aceeași poziție. Din moment ce toți sînt în aceeași barcă, nimeni nu vede situația respectivă ca fiind una de dominație; numărul mare de pasageri din acea barcă face situația mai tolerabilă decît în cazul în care unul singur trage la vîsle. Deoarece decizia se aplică tuturor deopotrivă, ceea ce se obține este (după cum se spune) domnia regulilor impersonale și nonarbitrare, mai degrabă decît domnia oamenilor. Se consideră că fiecare beneficiază de pe urma eforturilor celorlalți de a domni în mod înțelept asupra tuturor și fiecare este egal cu toți ceilalți în această strădanie, avînd același cuvînt de spus ca și ceilalți. Astfel se stabilește sistemul un acționar, un vot. Și poate că sentimentele fraterne se dezvoltă pe măsură ce oamenii își dau seama că sînt legați unii de alții într-un mod inextricabil, fiecare deopotrivă acționar și obiect al unei acțiuni, fiecare deținător al fraților săi și obiect al proprietății acestora.

Din cînd în cînd cîțiva nemulțumiți refuză să accepte acțiunile Marii lor Societăți și nu semnează în tabelul membrilor societății. Refuzînd să și-l pună pe John Hancock al lor pe Declarația de Interdependență, ei spun că nu vor nici o parte a sistemului și refuză să accepte ca sistemul să-i considere parte a lui. Unii merg atît de departe încît cer desființarea societății! Capete înfierbîntate din comitetul de conducere cer încarcerarea lor, dar, ținînd seamă de necooperarea tinerilor, se pare că ei nu au dat încă acestui comitet dreptul explicit de a face așa ceva. Unii membri ai comitetului susțin că prin acceptarea beneficiilor celor care cresc sub aripa ocrotitoare a societății și prin rămînerea în aria ei de influență, tinerii și-au dat deja consimțămîntul în mod tacit să fie socotiți drept „obiecte“ ale acțiunilor deținute de ceilalți și prin urmare nu mai este nevoie de nici un alt act din partea lor. Dar, din moment ce toți ceilalți își dau seama că acest consimțămînt

tacit nu valorează nici cît hîrtia pe care nu este scris, această afirmație abia dacă se bazează pe ceva. Un membru al comitetului spune că întrucît toți copiii sînt făcuți de către părinții lor, părinții îi au în stăpînire și deci proprietatea comitetului asupra părinților se extinde și asupra copiilor. Ciudățeania acestui argument militează împotriva folosirii lui într-un moment atît de delicat.

Imprimăm un ritm mai puțin alert dramaticei noastre povești pentru a lua în considerare concepțiile lui Locke despre proprietatea parentală asupra copiilor.[7] Locke trebuie să-l discute în amănunt pe Filmer, nu numai pentru a curăța terenul de un ciudat punct de vedere alternativ, ci pentru a arăta de ce acest punct de vedere nu decurge din elemente ale propriei sale concepții, *după cum s-ar fi putut presupune. De aceea* cel care scrie *Second Treatise* continuă să elaboreze *First Treatise*.[8] Drepturile de proprietate asupra a ceea ce a produs cineva ar părea să decurgă din teoria lui Locke asupra proprietății. Deci Locke ar fi în fața unei probleme reale: dacă Dumnezeu care a făcut lumea și o stăpînește *i-ar da* numai lui Adam dreptul de proprietate asupra ei. Chiar dacă Locke a crezut și a argumentat că aceasta nu se întîmplase (cap. 4), trebuie să se fi întrebat care ar fi fost consecințele, dacă s-ar fi întîmplat. Trebuie să se fi întrebat dacă ideile sale ar avea drept consecință că *dacă s-ar fi întîmplat*, atunci alții ar fi avut nevoie de permisiunea lui Adam de a folosi proprietatea sa pentru a se întreține din punct de vedere fizic și, așadar, s-ar fi aflat în mîinile sale. (Dacă lucrurile stau așa și dacă un dar poate fi lăsat moștenire atunci...). Puncte de vedere al căror rezultat satisfăcător (lipsa oricărei dominații a unora de către alții) depinde de ceva contingent, care ar fi putut să fie în alt fel (nici un dar de felul acesta de la Dumnezeu pentru Adam) trebuie să-l lase pe acela care le susține într-o stare neconfortabilă. (Nu iau în seamă aici replica după care Dumnezeu este bun în mod necesar și, așadar, faptul de a nu face un astfel de dar *nu* este contingent. O concepție morală care trebuie să meargă pe o *astfel de* cale pentru a nu fi răsturnată de fapte care par accidentale este, într-adevăr, foarte șubredă.) Așadar Locke discută (I, secțiunile 41, 42) un element esențial al teoriei sale, atunci cînd vorbește despre „titlul" fiecărui om „doar la atît din avutul altuia cît să-l pună la adăpost de nevoia extremă, unde nu are nici un mijloc de a subzista altfel", ceea ce celălalt nu poate să păstreze pentru el însuși.

De asemenea, Locke trebuie să explice de ce părinții nu au drept de proprietate asupra copiilor lor. Argumentul său principal (I, secțiunile 52–54) pare să depindă de ideea că avem drept de proprietate asupra a ceea ce facem, numai dacă putem controla și înțelege toate părțile procesului prin care facem acel lucru. După acest criteriu, oamenii care-și însămînțează pămîntul și îl udă nu ar fi proprietarii plantelor care cresc din acele semințe. Desigur, o mare parte din ceea ce mulți dintre noi facem constă în a interveni în sau a declanșa procese a căror desfășurare completă nu o înțelegem, producînd un rezultat pe care nu-l putem concepe complet. (Cine știe *tot* ceea ce spun fizicienii că este relevant pentru materialele care au proprietățile pe care le au și despre forțele care acționează așa cum acționează; și cine știe ceea ce fizicienii nu știu?) Cu toate acestea, în multe cazuri ca acestea, Locke vrea să spună că sîntem proprietarii a ceea ce producem.

Locke oferă un al doilea argument: „Pînă și puterea pe care Dumnezeu însuși o exercită asupra oamenilor este dată de dreptul de paternitate, totuși această paternitate este de așa natură încît exclude orice pretenție în ceea ce privește părinții pămîntești; căci el este Rege pentru că el este într-adevăr cel care ne-a făcut pe noi toți, ceea ce nici unul dintre părinți nu poate să pretindă a fi față de copiii lor“ (I, sect. 54). Este greu să deslușim această chestiune. Dacă ideea este că oamenii nu pot să fie proprietarii propriilor lor copii pentru că ei înșiși se află în proprietatea cuiva și, prin urmare, nu sînt capabili să dețină proprietate, atunci aceasta s-ar potrivi pentru proprietatea asupra a orice altceva făcut de către oameni. Dacă ideea este însă că Dumnezeu, cu mult mai mult decît părinții unui copil, este cel care face un copil, aceasta se aplică multor altor lucruri despre care Locke gîndește că pot fi deținute în proprietate (plante, animale); și poate că se aplică la orice. (*Măsura* în care aceasta este adevărat pare să fie o bază puțin solidă pentru a construi o teorie.) Să observăm că Locke *nu* pretinde că în virtutea a ceva legat de natura *lor*, copiii nu pot fi în proprietatea părinților lor, chiar dacă aceștia sînt opera lor. El *nu* spune că ceva legat de oameni (care nu au făcut nimic incorect pentru ca ei să nu mai poată fi stăpîni pe viețile lor — secțiunile 23, 178) interzice acelora care i-au adus pe lume să aibă proprietate asupra lor, pentru că el susține că Dumnezeu are proprietate asupra omului în virtutea faptului de a-l fi zămislit cu toate proprietățile lui naturale (sect. 6).

Deoarece Locke nu afirmă că (1) ceva intrinsec persoanelor îi împiedică pe aceia care le procreează să le aibă în proprietate — pentru a evita concluzia că părinții au proprietate asupra copiilor lor, el trebuie să argumenteze sau că (2) unele condiții din teoria modului în care apar drepturile de proprietate în procesele de producție exclud procesul prin care părinții procreează propriii lor copii de la categoria proceselor care produc drepturi de proprietate, sau (3) ceva ce are de-a face cu părinții îi împiedică pe aceștia să se afle în relația, sau într-o anumită relație, de proprietate sau (4) nu părinții sînt aceia care, în realitate, îi aduc pe lume pe copiii lor. Am văzut că încercarea lui Locke de a elabora 2, 3 și 4 creează probleme. Ultimele două fiind nepromițătoare, cineva care se plasează în tradiția lockeană trebuie să dezvolte o variantă a lui 1 sau 2.

Să observăm că respingerea puternică de către Locke a ideii că părinții îi aduc pe lume pe propriii lor copii, ei fiind cauza apariției acestor ființe, elimină fundamentul pe care să întemeiem responsabilitatea părinților de a avea grijă de copiii lor. În felul acesta, ceea ce îi mai rămîne lui Locke să spună este că legea naturii este aceea care cere o astfel de grijă părintească (sect. 56), ca pe un fapt moral brut, după cîte se pare. Dar aceasta lasă neexplicat de ce legea cere grijă din *partea părinților* și de ce nu există un alt caz în care cineva primește „beneficiul durerilor altcuiva, la care el nu are nici un drept“ (sect. 34).

Povestea noastră trebuie să ia sfîrșit acum. În ceea ce-i privește pe tineri, se decide că ei nu trebuie, la urma urmei, să intre în rîndurile acționarilor. Pot să refuze beneficiile ei și să părăsească zona societății, fără nici o supărare. (Dar deoarece nici o așezare omenească nu a supraviețuit pe Marte mai mult de șase luni, există motive puternice pentru a rămîne pe pămînt și a deveni acționar.) Aceia cărora li se cere să accepte sau să plece răspund pretinzînd că, din moment ce societatea nu deține în proprietate tot pămîntul, oricine poate să cumpere o bucată de pămînt în zona ei și să trăiască așa cum vrea. Deși societatea nu cumpărase de fapt tot pămîntul, regulile ei inițiale, adoptate de către toți la marea întrunire de consolidare, interziceau secesiunea pămîntului de controlul ei.[9] Se pune întrebarea: poate permite corporația unei alte corporații să apară în sînul ei? Poate să tolereze pericolele pe care le prezintă indivizi izolați neangrenați în structura acționarilor; într-un cuvînt, poate tolera ancorpia?

Unii sugerează ca indivizilor recalcitranți să li se permită să iasă din corporație, dar să rămînă totuși pe teritoriul ei. De ce să nu li

se permită să stea pe teritoriul corporației și să aleagă exact acele legături cu ea pe care le doresc, să formuleze propriile lor seturi de drepturi și de obligații (exceptînd nonagresiunea) față de alte persoane și de corporație, plătind pentru ceea ce primesc, trăind într-un mod independent?[10]

Dar alții răspund că aceasta ar fi ceva prea haotic; și că s-ar putea, de asemenea, să submineze sistemul constituit. Căci și alții („influențabilii", cum se spune) ar putea să fie tentați să se retragă din rîndurile acționarilor. Și cine ar mai rămîne? Numai aceia mai puțin capabili să-și poarte de grijă. Și cine ar avea grijă de ei? Și cum s-ar descurca singuri aceia care au plecat? Și s-ar dezvolta la fel de mult fraternitatea în absența sistemului universal al corporației acționarilor și fără ca toate persoanele (capabile de aceasta) să fie constrînse să-i ajute pe ceilalți? Aproape toți consideră că experiența lor istorică arată că acest sistem în care fiecare are dreptul să-și spună cuvîntul (cu *unele* limite specificate) în ceea ce privește viețile tuturor celorlalți este cel mai bun și mai corect imaginabil. Teoreticienii lor sociali sînt de acord că sistemul lor de *demoktesis*, deținerea în proprietate a oamenilor, de către oameni și pentru oameni este forma cea mai înaltă a vieții sociale, una care nu trebuie lăsată să piară de pe fața pămîntului.

În depănarea acestei povești am ajuns, în cele din urmă, la ceea ce poate fi recunoscut drept un stat modern, cu vasta lui colecție de puteri asupra cetățenilor. Într-adevăr, am ajuns la un stat *democratic*. Explicația noastră ipotetică a felului în care acesta ar putea să apară dintr-un stat minimal fără nici o violare flagrantă a drepturilor cuiva, prin intermediul unei serii de pași individuali, fiecare, după cum se poate argumenta, neproblematic, ne-a plasat într-o poziție mai bună, în care să putem judeca și insista asupra naturii esențiale a unui astfel de stat și a modului său fundamental de a stabili relații între persoane. Ceea ce am obținut poate că nu este prea mult; dar merită să înțelegem procesul prin care s-a ajuns la acest stat democratic, nu și caracteristicile sale, însă.

S-ar mai putea spune și alte povești, unele despre origini nedrepte. Să ne gîndim la următorul șir de cazuri, pe care îl vom numi Povestea sclavului și gîndiți-vă că se referă la voi.

1. Un sclav se află pe de-a-ntregul la cheremul stăpînului său brutal. El este adesea bătut crunt, sculat la miezul nopții ș.a.m.d.
2. Stăpînul este mai bun și îl bate pe sclav numai pentru abateri dovedite de la regulile sale (pentru că nu-și îndeplinește norma de muncă ș.a.m.d.). El îi lasă sclavului ceva timp liber.

3. Stăpînul are un grup de sclavi și hotărăște cum să fie distribuite lucrurile între ei luînd în considerație temeiuri respectabile, cum ar fi nevoile lor, meritele lor ș.a.m.d.
4. Stăpînul le dă sclavilor patru zile pentru ei înșiși și le cere să lucreze numai trei zile pe săptămînă pe pămîntul lui. Restul timpului le aparține.
5. Stăpînul le permite sclavilor să meargă și să lucreze în oraș (sau oriunde vor ei) pentru salariu. El le cere doar ca ei să-i trimită trei șeptimi din salariile lor. El își rezervă, de asemenea, dreptul de a-i chema înapoi pe plantație, dacă vreo primejdie îi amenință pămîntul; și să le ceară mai mult de cele trei șeptimi sau mai puțin. Mai departe, el își arogă dreptul de a limita participarea sclavilor la anumite activități periculoase care amenință venitul pe care aceștia i-l datorează, de exemplu, alpinismul, fumatul.
6. Stăpînul permite tuturor celor 10 000 de sclavi, cu excepția ta, să voteze și hotărîrea este luată de toți aceștia. O discuție deschisă ș.a.m.d. are loc și ei au puterea să hotărască cum să folosească procentul, indiferent care ar fi acesta, din veniturile tale (și ale lor), pe care ei decid să le ia, ce activități îți pot fi interzise în mod legitim ș.a.m.d.

Să ne oprim puțin din înșiruirea acestor cazuri pentru a rezuma. Dacă stăpînul încheie un contract pentru acest transfer de putere, în așa fel încît să nu-l poate retrage, ceea ce obții este o schimbare de stăpîn. Ai acum 10 000 de stăpîni în locul unuia singur; mai degrabă ai un stăpîn cu 10 000 de capete. Poate că cei 10 000 vor fi chiar mai buni decît stăpînul binevoitor din cazul 2. Totuși, ei sînt stăpînul tău. Cu toate acestea, se poate face chiar mai mult. Un singur stăpîn bun (precum în cazul 2) i-ar putea da voie sclavului său (ori sclavilor săi) să spună ce are de spus și să încerce să-l convingă să ia o anumită hotărîre. Și stăpînul cu 10 000 de capete poate să facă aceasta.

7. Deși nu ai dreptul să votezi, ești liber (și ți se dă dreptul) să discuți cu cei 10 000 pentru a încerca să-i convingi să adopte diverse politici și să se poarte cu tine și cu ei înșiși într-un anumit fel. Apoi ei votează pentru a hotărî în legătură cu politicile care acoperă domeniul *vast* al puterilor lor.
8. Drept apreciere a contribuției tale utile la discuție, cei 10 000 îți permit să votezi, dacă ajung în impas; ei se angajează să respecte această procedură. După discuție tu-ți notezi votul pe o bucată de hîrtie și ei trec la vot. În cazul că ei se împart în mod egal în ceea ce privește o anumită problemă, 5 000 pentru și 5 000 împotrivă, ei se uită la votul

tău și-l iau în calcul. Asta nu s-a mai întîmplat; ei nu au avut niciodată ocazia să deschidă buletinul tău de vot. (Un singur stăpîn ar putea să se angajeze și el față de sclavul său să-l lase să decidă în legătură cu orice chestiune care-l privește pe sclav și față de care el, stăpînul, este absolut indiferent.)

9. Ei pun votul tău la un loc cu al lor. Dacă ei sînt la egalitate, atunci votul tău este decisiv. Altfel, nu are nici o importanță pentru rezultatul electoral.

Întrebarea este: care trecere de la cazul 1 la cazul 9 a făcut ca această poveste să nu mai fie povestea unui sclav?[11]

ISTORII IPOTETICE

Ar fi posibil ca un stat mai-mult-decît-minimal să apară printr-un boicot? Oamenii care susțin un astfel de stat ar putea să refuze să aibă de-a face, sau să facă schimburi, sau să aibă relații sociale cu aceia care nu se angajează să ia parte la acțiunile aparatului adițional al statului (inclusiv boicotul neparticipanților). Cu cît sînt mai mulți cei care se angajează să-i boicoteze pe nonparticipanți, cu atît mai reduse sînt șansele acestora. Dacă boicotul funcționează complet, s-ar putea ca toți să ajungă să ia parte la activitățile statului mai-mult-decît-minimal și, într-adevăr, s-ar putea atunci să i se permită statului să-i constrîngă pe aceștia să facă lucruri împotriva voinței lor.

Într-o situație care rezultă dintr-un astfel de aranjament, cineva *ar putea* să refuze să ia parte la, sau ar putea să se retragă de la exercitarea acestor constrîngeri și procese adiționale, dacă ar fi dispus să înfrunte, indiferent cît de eficient, un boicot social care ar putea fi îndreptat împotriva sa, spre deosebire de statul mai-mult-decît-minimal, în care fiecare este constrîns să participe. Acest aranjament, care ar *oglindi* anumite caracteristici instituționale ale statului mai-mult-decît-minimal, ilustrează felul în care acțiuni coordonate pe care le-ar putea întreprinde oamenii pot să conducă la anumite rezultate fără ca vreun drept să fie violat. Este foarte puțin probabil ca într-o societate numeroasă, un boicot real, precum cel pe care l-am descris, să poată fi menținut cu succes. Ar putea să existe mulți care să se opună aparatului adițional și care să poată găsi destui oameni cu care să întrețină relații, să organizeze o agenție de protecție ș.a.m.d., în așa fel încît într-o enclavă independentă (nu în mod

necesar geografică), să se împotrivească boicotului; mai mult, ei ar putea să ofere stimulente unora dintre participanții la boicot pentru a-l submina (poate că în secret, pentru a evita reacția celorlalți care continuă să-l mențină). Boicotul ar eșua, din ce în ce mai mulți renunțînd la el, pe măsură ce văd cum alții care fac aceasta profită. Statul mai-mult-decît-minimal va fi instituit numai dacă aproape toți membrii societății aderă în așa măsură la idealul acestui gen de stat, încît să accepte bucuros restricțiile lui suplimentare și să refuze cîștigul personal de dragul efectuării boicotului și să fie preocupați și implicați în modelarea relațiilor lor în vederea dobîndirii acestui țel. *Numai* analogul statului mai-mult-decît-minimal, în care fiecare persoană păstrează dreptul să aleagă să participe sau nu, este legitim; și numai atunci cînd apare în felul pe care l-am descris.

Cum modifică istoriile ipotetice judecata noastră curentă referitoare la structura instituțională a unei societăți? Dați-mi voie să îndrăznesc să fac unele remarci cu titlul de încercare. Dacă la o societate existentă s-a ajuns printr-o istorie reală care este dreaptă, atunci tot așa este și acea societate. Dacă istoria reală a unei societăți existente este nedreaptă și *nici o* ipotetică istorie dreaptă nu ar putea conduce la structura acelei societăți, atunci structura ei este nedreaptă. Sînt mai complicate cazurile în care istoria reală a unei societăți este nedreaptă și cu toate acestea o anumită ipotetică istorie dreaptă ar fi putut conduce la structura ei actuală (deși poate că nu la distribuirea specifică a bunurilor sau a pozițiilor din cadrul ei). Dacă ipotetica istorie dreaptă este „apropiată" de istoria reală, ale cărei nedreptăți nu au jucat nici un rol semnificativ în înfăptuirea sau menținerea structurii instituționale, atunci structura actuală va fi la fel de dreaptă precum ne putem aștepta să fie.

Dacă ipotetica istorie dreaptă implică consimțămîntul fiecărui individ la structura instituțională și la orice limitări impuse drepturilor sale (specificate prin constrîngerile colaterale morale asupra comportamentului celorlalți), pe care acea structură le încorporează, atunci dacă un anumit individ nu și-ar da acordul, trebuie să considerăm structura instituțională ca fiind nedreaptă (dacă nu trece ca fiind dreaptă prin intermediul unei alte istorii ipotetice). De asemenea, trebuie să socotim că structura instituțională este nedreaptă, dacă ipotetica istorie dreaptă se bazează pe ideea că unii și-au dat consimțămîntul, deși în realitate nu și l-au dat, iar

unii, acum, nu și-ar da consimțămîntul acelora care și l-au dat. Dacă structura instituțională ar putea apărea printr-o ipotetică istorie dreaptă care nu implică consimțămîntul nimănui la acea structură, atunci evaluarea structurii va depinde de evaluarea procesului care ar produce-o. Dacă acel proces este considerat ca fiind mai bun (în virtutea altor dimensiuni decît dreptatea, unde, prin ipoteză, el excelează) decît istoria reală, aceasta probabil că va îmbunătăți evaluarea structurii. Faptul că un proces drept ar fi condus la acea structură instituțională, dar numai dacă ar fi asigurat de către indivizi demni de dispreț, nu va îmbunătăți evaluarea acelei structuri instituționale.

Din moment ce o structură care ar putea să apară printr-un proces drept care nu implică consimțămîntul indivizilor nu va conține limitări ale drepturilor lor sau drepturi pe care ei să nu le posede, ea va fi mai aproape, *în măsura în care este vorba despre drepturi*, de punctul de plecare al drepturilor individuale specificate de către constrîngeri morale colaterale; așadar, structura drepturilor va fi socotită dreaptă. Menținînd constantă nedreptatea istoriilor lor actuale, structurile instituționale mai apropiate de drepturile pe care le posedă indivizii, în virtutea constrîngerilor morale colaterale, vor fi mai drepte decît structurile instituționale mai distanțate. *Dacă* o structură instituțională care încorporează *numai* drepturi individuale poate să apară într-un mod *ne*drept, vom fi gata să o menținem chiar dacă (rectificînd anumite nedreptăți în ceea ce privește poziția și proprietatea) s-ar transforma în orice altă structură instituțională care ar apărea din ea. În timp ce dacă o structură instituțională se abate de la drepturile individuale încorporate în constrîngerile morale colaterale, nu vom fi dispuși să o lăsăm să continue să funcționeze, chiar dacă *ar fi putut* să apară prin intermediul unei ipotetice istorii drepte; deoarece limitarea curentă a drepturilor va afecta semnificativ ceea ce apare pe baza ei și poate că nu s-ar putea obține un acord nici măcar asupra acestor limitări. Situația drepturilor individuale va trebui să fie stabilită din nou.

PARTEA A III-A

Utopia

CAPITOLUL 10

Un cadru pentru utopie

Nici un stat cu atribuții mai extinse decît acelea ale statului minimal nu poate să fie justificat. Dar oare ideii, sau idealului statului minimal nu-i lipsește strălucirea? Poate statul minimal să entuziasmeze sau să-i îndemne pe oameni să lupte sau să se sacrifice pentru el? Ar ridica oricine baricade sub stindardul lui?[1] Statul minimal pare să fie palid și slab în comparație cu, pentru a alege ceea ce se află la polul opus, speranțele și visele teoreticienilor utopiei. Oricare ar fi virtuțile sale, este limpede că statul minimal nu este o utopie. Atunci, ne-am putea aștepta ca o cercetare în domeniul teoriei utopiei să folosească la mai mult decît sublinierea defectelor și neajunsurilor statului minimal în calitatea lui de țel al filozofiei politice. O astfel de examinare promite totodată să fie interesantă prin ea însăși. Să urmărim, atunci, unde ne duce teoria utopiei.

MODELUL

Luate împreună, condițiile pe care am dori să le impunem societăților care ar urma să fie socotite (într-un mod preeminent) ca fiind utopice sînt inconsistente. Că este imposibil să realizăm simultan și continuu toate bunurile sociale și politice este un fapt regretabil legat de condiția umană, fapt care merită să fie cercetat și deplîns. Oricum, subiectul nostru aici este cea mai bună dintre toate lumile posibile.* Pentru cine? Cea mai bună dintre toate

---

* Există o ambiguitate în noțiunea de cea mai bună lume posibilă. Diferitelor criterii de decizie discutate de către teoreticieni ai deciziei le corespund principii diferite ale designului instituțional. Discuția referitoare la designul instituțional, animată de ideea ca oamenii răi care se află în fruntea instituțiilor

lumile posibile pentru mine nu va fi aceeași ca și pentru tine. Lumea, dintre toate pe care le pot imagina, în care aș prefera să trăiesc nu va fi exact aceea pe care ai alege-o și tu. Utopia, cu toate acestea, trebuie să fie, într-un anumit sens restrîns, cea mai bună pentru noi toți; cea mai bună lume imaginabilă, pentru fiecare dintre noi.* Care este sensul în care se pot petrece toate acestea?

---

să poată face puțin rău și care se referă totodată la principiul verificării și al echilibrului, poate să fie interpretată din perspectiva unui principiu de tipul minimax, sau, mai precis, a unor considerații de tipul minimax încorporate într-un principiu mai puțin stringent. [Vezi Kenneth Arrow și Leonid Hurwicz, „An Optimality Criterion for Decision-Making Under Ignorance", în *Uncertainty and Expectations in Economics*, ed. C. F. Carter și J. L. Ford (Clifton, N. J.: Augustus M. Kelley, 1972), pp. 1–11.] Oricine a examinat chestiunea este de acord că principiul maximax, care alege acțiunea care are printre urmările ei posibile o consecință care este mai bună decît orice consecință posibilă a oricărei alte acțiuni care poate fi înfăptuită, este un principiu insuficient de prudent pe care ar fi nechibzuit să-l folosim în proiectarea instituțiilor. Orice societate ale cărei instituții sînt inspirate de un astfel de optimism debordant este sortită declinului sau, în orice caz, riscul ridicat pe care-l prezintă o astfel de societate o face mult prea periculoasă pentru a alege să trăiești în ea.

Dar o societate care nu-și are instituțiile structurate de către principii maximax nu va fi capabilă să atingă înălțimile la care poate să ajungă (dacă lucrurile merg bine pentru ea) o societate maximax. Care societate este cea mai bună posibilă? Aceea care corespunde celor mai „bune" principii ale designului instituțional (care încorporează anumite precauții împotriva eventualităților nefericite cu prețul transformării unor eventualități bune în ceva mai greu de obținut repede) sau acea societate dintre societățile posibile în care lucrurile se dovedesc a fi cele mai bune: societatea maximax în care se împlinește eventualitatea cea mai favorabilă? Poate că nici o noțiune de utopie nu este destul de precisă pentru a se putea spune în ce fel să se răspundă la această întrebare. Lăsînd de-o parte utopia, problema care ne preocupă pe noi aici privește cele mai bune principii ale designului instituțional. (Poate că, pentru a nu apărea sugestia că este posibil sau dezirabil să se creeze instituții majore *de novo*, ar trebui să vorbim despre evaluarea instituțională, mai degrabă decît despre design.)

* Faptul că cea mai bună lume pentru mine nu este cea mai bună lume pentru tine va părea unora să indice corupția și degenerarea a cel puțin unora dintre noi. Și nu într-un mod surprinzător, după părerea lor, pentru că nu am fost crescuți într-o utopie și modelați de către ea. Așadar, cum ne-am putea aștepta să fim locuitorii ei perfecți? De aici accentul care cade în scrierile utopice asupra diferitelor procese de modelare a celor tineri. *Acei* oameni vor descoperi utopia. Dar cît de mult se deosebesc ei de noi? Este de presupus că o scurtă istorie frumoasă va duce de la oameni ca noi la oameni ca ei. Utopia

Să ne imaginăm o lume posibilă în care să trăim; nu este nevoie ca în acea lume să trăiască toți aceia care trăiesc acum și în ea pot exista ființe care nu au trăit niciodată de fapt. Fiecare creatură rațională* din această lume pe care v-ați închipuit-o va avea aceleași drepturi pe care le aveți și voi de a-și imagina o lume posibilă pentru ea însăși în care să trăiască (în care toți ceilalți locuitori raționali au aceleași drepturi imaginate ș.a.m.d.). Ceilalți locuitori ai lumii pe care v-ați imaginat-o pot alege să rămînă în lumea care a fost creată pentru ei (pentru care ei au fost creați), sau pot alege să o părăsească și să trăiască într-o lume pe care și-o imaginează ei. Dacă ei aleg să părăsească lumea voastră și să trăiască într-o altă lume, lumea voastră rămîne fără ei. Voi puteți decide să vă abandonați lumea imaginată, acum cînd ea este fără emigranții ei. Acest proces continuă; sînt create lumi, oamenii le părăsesc, creează lumi noi ș.a.m.d.

Va continua procesul în mod nedefinit? Sînt toate lumile acestea efemere sau există unele lumi stabile în care toți omenii vor alege să rămînă? Dacă acest proces are drept rezultat unele lumi stabile, ce condiții generale interesante satisface fiecare dintre ele?

Dacă există lumi stabile, fiecare corespunde unei descrieri dezirabile în virtutea felului în care au fost concepute aceste lumi; și anume *nici unul* dintre locuitorii acelei lumi nu-și poate *închipui* o lume alternativă în care ar prefera să trăiască, care (cred ei) ar continua să existe, dacă toți locuitorii ei raționali ar avea aceleași drepturi de a-și imagina și de a emigra. Această descriere este atît de atrăgătoare, încît este foarte interesant de văzut ce alte caracteristici sînt comune tuturor acestor lumi stabile. Așa că, pentru a nu trebui să repetăm încontinuu descrieri lungi, să numim o astfel de lume pe care toți locuitorii raționali pot să o părăsească pentru orice altă lume pe care pot să și-o imagineze (pe care toți locuitorii

---

este acolo unde nepoții noștri vor trăi. Și dublul interval dintre generații trebuie să fie destul de mic, așa încît toți ne dăm seama bucuroși că formăm aceeași familie. Oamenii nu trebuie transformați. Descrierea utopiei maimuțelor nu începe cu „Mai întîi evoluăm și apoi ...“, nici cu „Mai întîi începe să ne placă roșiile și să ne tîrîm pe pămînt și apoi ...“

* Folosesc „rațional“ sau „creatură rațională“ ca prescurtări pentru ființe care au acele proprietăți în virtutea cărora o ființă are acele drepturi depline pe care le au ființele umane; nu am de gînd aici să spun nimic despre ce reprezintă aceste proprietăți. Unele considerații scurte, cu caracter introductiv, asupra acestei probleme sînt cuprinse în Cap. 3.

raționali pot să o părăsească pentru orice altă lume pe care ei pot să și-o imagineze, pe care...), să o numim, așadar, *asociație*; și să numim o lume în care unor locuitori raționali nu li se permite să emigreze în unele dintre asociațiile pe care ei le pot imagina un est-berlin. Astfel, descrierea noastră originală atractivă spune că nici un membru al unei asociații stabile nu poate să-și imagineze o altă asociație, care (după cum crede el) ar fi stabilă și în care ar prefera să trăiască.

Ce sînt și cum arată astfel de asociații stabile? Aici pot să ofer numai cîteva argumente intuitive și foarte simple. Nu vei putea institui o asociație în care să fii monarhul absolut, exploatînd pe toți ceilalți locuitori raționali. Pentru că atunci, ei ar fi într-o situație mai bună într-o asociație fără tine și, cel puțin, ei toți ar alege să trăiască în acea asociație care i-ar cuprinde pe toți, fără tine, mai degrabă decît să rămînă în creația ta. Nici o asociație stabilă nu este de așa natură încît fiecare membru al ei (cu excepția unuia singur) ar părăsi-o pentru propria lor asociație; pentru că aceasta ar contrazice supoziția că asociația originală ar fi stabilă. Acest raționament se aplică deopotrivă la două, trei sau *n* persoane fără de care oricine altcineva în asociație ar fi într-o situație mai bună. Avem, așadar, drept condiție a asociațiilor stabile: dacă *A* este o mulțime de persoane într-o asociație stabilă, atunci nu există nici o submulțime proprie *S* a lui *A*, astfel încît fiecare membru al lui *S* să fie într-o situație mai bună într-o asociație care constă numai din membrii lui *S*, decît se află în *A*. Pentru că dacă ar exista o astfel de submulțime *S*, membrii ei s-ar separa de *A*, stabilindu-și propria lor asociație*.

---

* Într-o prezentare amănunțită, ar trebui să examinăm dacă nu s-ar putea să existe un astfel de *S* care ar rămîne în *A* pentru că membrii lui *S* nu ar putea fi de acord în ceea ce privește o anumită împărțire a bunurilor între ei, sau dacă nu s-ar putea să existe multe astfel de submulțimi *S* care să se intersecteze și ale căror interacțiuni complicate (în care dintre ele să intre o persoană?) determină pe fiecare să stea în *A*.

Condiția pe care o enunțăm se leagă de noțiunea de nucleu al unui joc. O alocare este împiedicată de către o coaliție *S* de persoane, dacă există o altă alocare între membrii lui *S* care face ca fiecare dintre ei să fie într-o situație mai bună și pe care membrii lui *S* pot să o înfăptuiască în mod independent de alte persoane (independent de complementara lui *S*). *Nucleul* jocului constă din toate acele alocări care nu sînt împiedicate de către nici o coaliție. Într-o economie, nucleul conține exact acele alocări pentru consumatori astfel încît nici o submulțime de consumatori nu poate să îmbunătățească poziția fiecărui

Să presupunem că ești purtătorul de cuvînt al tuturor ființelor raționale (altele decît mine) în lumea pe care eu am plăsmuit-o și creat-o. Opțiunea ta între a rămîne în asociația mea A_1 sau a înființa altă asociație A_1' în care să intre toți ceilalți, dar fără mine, este *totuna cu opțiunea* care are drept obiect admiterea mea ca membru nou într-o asociație A_1', căreia deja îi aparții (dîndu-mi mie același rol în A_1' extins ca și acela pe care-l am în A_1). În fiecare caz faptul crucial care determină opțiunea este același; și anume, ești într-o situație mai bună cu, sau fără mine. Astfel, pentru a stabili care dintre lumile A_1, A_2, ..., pe care le pot închipui ar fi lumi în care toți membrii lor raționali ar rămîne în asociație cu mine, mai degrabă decît să formeze asociații A_1', A_2', ..., care să-i conțină pe toți, dar nu și pe mine, putem lua în considerare toate asociațiile A_1', A_2', ..., ca asociații care există deja și să ne punem întrebarea care dintre ele m-ar admite ca pe nou membru și în ce condiții?

Nici o asociație nu mă va admite, dacă iau mai mult de la ea decît îi dau eu ei: membrii ei nu vor alege să piardă, admițîndu-mă pe mine. Ceea ce *iau* de la asociație nu este același lucru cu ceea ce *obțin* de la ea; ceea ce iau este cît de mult prețuiesc ei ceea

---

membru prin realocarea propriilor lor bunuri/valori lor înșiși, independent de ceilalți consumatori din economie. Este o consecință banală că fiecare alocare în nucleu este Pareto-optimală și o teoremă interesantă că fiecare alocare de echilibru a unei piețe competitive se găsește în nucleu. Mai mult, pentru fiecare alocare din nucleu, există o piață competitivă cu o distribuție inițială a bunurilor, care o produce ca pe o alocare de echilibru.

Pentru aceste rezultate, cu variante ușor modificate ale condițiilor, necesare pentru a demonstra teoremele, vezi Gerard Debreu și Herbert Scarf, „A Limit Theorem on the Core of an Economy", *International Economic Review*, 4, nr. 3 (1963); Robert Aumann, „Markets with a Continuum of Traders", *Econometrica*, 32 (1964); și (pentru o formulare a unor condiții suficiente pentru ca nucleul să nu fie vid) Herbert Scarf, „The Core of an N-Person Game", *Econometrica*, 35 (1967). Aceste articole au dat naștere unei literaturi extinse. Vezi Kenneth Arrow și Frank Hahn, *General Competitive Analysis* (San Francisco: Holden-Day, 1971). Deoarece noțiunea de nucleu pe care o studiază este în mod evident centrală pentru situația lumilor noastre posibile, ne-am aștepta ca rezultate apropiate de ale lor să se extindă, de asemenea, la cazul nostru. Un compendiu care cuprinde un alt material util și sugestiv care are relevanță pentru modelul lumilor posibile este Gerard Debreu, *Theory of Value* (New York: Wiley, 1959). Din păcate, modelul nostru de lumi posibile este mai complicat în anumite privințe decît acelea pe care le studiază aceste lucrări, așa încît rezultatele lor nu pot fi extinse direct și imediat la cazul nostru.

ce-mi dau mie în condițiile stabilite, ceea ce obțin este cît de mult prețuiesc eu calitatea mea de membru. Presupunînd pentru moment că grupul este unit și că poate fi reprezentat printr-o funcție de utilitate (unde $U_Y(x)$ este utilitatea lui x pentru Y), o asociație A_i' mă va admite numai dacă

$$U_{A_i}' \text{ (admiterea mea)} \geq U_{A_i}' \text{ (excluderea mea)},$$

adică, U_{A_i}' (sînt în A_i) $\geq U_{A_i}'$ (sînt în A_i'),

adică (ceea ce cîștigă cei din A_i' de pe urma calității mele de membru) $\geq$ (ceea ce îmi cedează pentru a mă determina să intru în asociație).

De la nici o asociație nu voi putea obține ceva care să valoreze mai mult pentru membrii ei decît valoarea a ceea ce reprezintă contribuția mea față de ei.

Este nevoie să accept mai puțin decît atît de la orice asociație? Dacă o asociație îmi oferă mai puțin decît ar avea de cîștigat de pe urma prezenței mele, atunci va fi în avantajul unei alte asociații care prețuiește la fel de mult prezența mea să-mi ofere ceva mai mult decît prima (deși mai puțin decît ar cîștiga) pentru a mă determina să mă alătur asociației respective, mai degrabă decît primei asociații. În mod asemănător pentru o a treia asociație prin comparație cu a doua ș.a.m.d. Nu poate exista vreo înțelegere secretă între asociații ca să mențină la un nivel scăzut plata mea, deoarece pot să-mi imaginez orice număr de alți participanți care vin pe piață și, astfel, asociațiile vor mări ofertele pe care mi le fac.

Se pare că ceea ce avem aici este realizarea modelului unei piețe competitive, așa cum îl concep economiștii. Acesta este bine venit, pentru că ne permite accesul imediat la un corpus teoretic și la o analiză puternice, elaborate și complexe. Multe asociații care se luptă pentru a mă avea drept membru sînt la fel din punct de vedere structural ca și multe firme care se află în concurență pentru a mă angaja. În fiecare caz, primesc contribuția mea marginală. Astfel, după cîte se pare, ajungem la rezultatul că în fiecare asociație stabilă, fiecare persoană primește contribuția sa marginală; în fiecare lume ai cărei membri raționali pot să-și imagineze lumi în care pot emigra și în care nici un membru rațional nu-și poate imagina o altă lume în care ar prefera să trăiască (în care fiecare persoană are aceleași drepturi de a-și

imagina lumi și de a emigra) și despre care crede că ar fi stabilă, fiecare persoană își primește contribuția sa marginală față de lume.

Pînă aici, argumentul nostru a fost intuitiv; nu vom oferi nici un argument formal aici. Dar, trebuie să spunem ceva mai mult despre conținutul modelului. Modelul este conceput în așa fel încît să vă dea posibilitatea să alegeți ceea ce veți vrea, singura constrîngere fiind aceea că alții pot să facă același lucru în ceea ce-i privește pe ei și să refuze să stea în lumea pe care v-ați imaginat-o. Dar numai aceasta nu produce în model genul necesar de egalitate pentru exercitarea drepturilor. Pentru că vi i-ați imaginat și i-ați creat pe unii dintre acei indivizi, în timp ce ei nu v-au imaginat pe voi. Poate că vi i-ați închipuit avînd anumite nevoi, și în mod special, poate că vi i-ați imaginat ca dorind cel mai mult să trăiască într-o lume care să aibă exact acea caracteristică pe care ați conceput-o, chiar dacă în ea ei sînt niște sclavi nenorociți. În cazul acesta, ei nu vor părăsi lumea voastră pentru una mai bună, pentru că din punctul lor de vedere *nu poate să existe* una mai bună. Nici o altă lume nu ar putea concura cu succes pentru a-i avea drept membri și în felul acesta salariul lor nu va fi supralicitat pe o piață competitivă.

Ce restricții firești și intuitive trebuie impuse asupra modului în care ne imaginăm că sînt aceste ființe, pentru a evita acest rezultat? Pentru a evita inconvenientul unui atac frontal care descrie constrîngerile asupra felului în care sînt imaginați oamenii, impunem următoarea constrîngere: lumea nu poate fi imaginată în așa fel încît să decurgă logic că (1) locuitorii ei (sau unul dintre ei) vor cel mai mult (sau în gradul al n-lea) să trăiască în ea sau (2) locuitorii ei (sau unul dintre ei) vor cel mai mult (sau în gradul al n-lea) să trăiască într-o lume cu o anumită (sau cu un anumit gen de) persoană și că vor face orice spune aceasta ș.a.m.d. Oricare ar fi *felul* în care poate fi cauzată o neplăcere, de îndată ce noi (sau altcineva) ne gîndim la el, putem să-l eliminăm în mod explicit printr-o clauză a constrîngerii. Și această procedură va funcționa, pentru ceea ce ne interesează pe noi, atîta timp cît există un număr finit de modalități prin care construcția poate să fie răsturnată. Impunerea acestei constrîngeri nu banalizează construcția noastră. Deoarece argumentul prin care stabilim plata în funcție de contribuția marginală este pasul teoretic interesant (oferit de teoria economică și de teoria jocurilor); dorințe focalizate îndreptate către anumiți oameni, sau o anumită lume posibilă, ar constitui o

barieră în trecerea de la punctul inițial de plecare la rezultat; există un motiv intuitiv independent de a elimina acele dorințe focalizate, în afara faptului că împiedică derivarea rezultatului; și nu s-ar părea că detaliile legate de limitările situației inițiale, în vederea evitării acestor dorințe, prezintă un interes independent. Cel mai bine, atunci, este pur și simplu să excludem aceste dorințe.

Epistemologia situației nu trebuie să ne preocupe. Nimeni nu poate să se sustragă constrîngerii ca urmare a faptului că „decurge din“ nu este o noțiune efectivă. Deoarece, de îndată ce se știe că (1) sau (2) (sau o clauză adițională) decurge *într-adevăr*, lumea imaginată este exclusă. Este mai serioasă problema că ceva poate să decurgă cauzal, chiar dacă nu decurge logic. Aceasta ar face nenecesar să spui în mod explicit că una dintre aceste persoane imaginate dorește cel mai mult pe *X*. Dată fiind o teorie cauzală despre generarea dorințelor, de exemplu, o teorie a condiționării active, persoana și-ar putea închipui că cineva a trecut exact prin acea istorie trecută despre care teoria sa empirică îi spune că produce cauzal o dorință la fel de mare pentru *X* ca și celelalte dorințe ale sale. Iarăși, ni se sugerează diverse restricții *ad-hoc*, dar se pare că cel mai simplu este să adăugăm constrîngerea suplimentară că cel care imaginează acea situație nu poate să descrie oamenii și lumea în așa fel încît el să știe că decurge *cauzal* că ... (continuînd ca în condiția „decurge logic“). Numai ceea ce știe el că decurge vrem să excludem. Ar fi prea tare să se ceară ca nici un astfel de lucru să nu decurgă de fapt din descrierea pe care și-o imaginează el. Dacă nu știe ceva despre această chestiune, atunci nu poate să o exploateze.

Deși acela care-și imaginează lumea respectivă nu poate proiecta alte persoane în așa fel încît să favorizeze în mod special propria sa poziție, el ar putea să-și imagineze pe alții acceptînd anumite principii generale. (Aceste principii generale ar putea să favorizeze situația sa.) De exemplu, el și-ar putea imagina că fiecare în lume, inclusiv el însuși, acceptă un principiu al divizării egale a produsului, admițînd pe fiecare în lume cu o parte egală. Dacă populația lumii acceptă în mod unanim un (alt) principiu general *P* de distribuire, atunci fiecare persoană în acea lume va primi partea sa *P* în locul contribuției sale marginale. Unanimitatea este necesară, pentru că orice disident care acceptă un principiu general diferit pentru distribuire *P'*, se va muta într-o lume care cuprinde numai adepți ai lui *P'*. Într-o lume a contribuției

marginale, bineînțeles, fiecare individ poate să aleagă să dea ceva din partea sa altcuiva ca pe un dar; dacă principiul *lor* general al distribuirii nu cere o distribuire în concordanță cu contribuția marginală și nu conține o clauză împotriva darurilor (deși este greu de văzut care ar fi motivația pentru aceasta). Așadar, în fiecare lume fiecare primește produsul său marginal, din care o parte poate să o transfere altora care, în felul acesta, primesc mai mult decît produsul lor marginal, sau fiecare consimte, în mod unanim, la alt principiu de distribuire. Acesta pare să fie un loc potrivit pentru a observa că nu toate lumile vor fi dezirabile; principiul special *P* pe care toți locuitorii unei lumi ne imaginăm că îl preferă ar putea să fie atroce. Construcția noastră imaginară a fost concepută pentru a se concentra numai asupra *anumitor aspecte* ale relațiilor dintre persoane.

Detaliile construcției permit oare nu numai un număr infinit de comunități care cer prezența cuiva, ci și faptul că-și imaginează că un număr infinit de candidați sînt incluși în acestea? Aceasta ar fi ceva nedorit, pentru că pe o piață cu ofertă infinită și cerere infinită prețul este nedeterminat din punct de vedere teoretic.[2] Dar, ceea ce implică construcția noastră, este ca fiecare să-și imagineze un număr finit de alți indivizi care să locuiască în lumea sa împreună cu el. Dacă aceștia pleacă, el poate să-și imagineze totuși un număr finit de alți indivizi. Primii care au plecat se află acum în afara acestei imagini. Ei nu concurează cu noii sosiți, fiind ocupați cu propriile lor sarcini de construire a unei lumi. Deși nu există o limită superioară finită a numărului de indivizi pe care cineva să și-i poată imagina în cursul acestui proces, în nici o lume nu există o infinitate reală de oameni care concurează pentru părți ale produsului. Și faptul de a ne imagina o lume în care, datorită împrejurărilor externe, produsul marginal al unui individ este scăzut, face improbabil că acesta va alege să rămînă acolo.

Există, la urma urmei, lumi stabile? În locul unei asociații în care cineva primește contribuția sa destul de scăzută, el își va imagina o asociație alternativă în care contribuția sa este mai mare decît aceea din prima asociație și o va părăsi pe aceasta (făcînd-o instabilă). Prin acest raționament, nu-și va imagina și nu va alege să trăiască în acea asociație în care contribuția sa (și deci plata) este cea mai mare? Nu va popula fiecare asociația sa cu colegi de asociație maximal recunoscători? Există vreun grup de ființe (mai mare decît mulțimile cu un singur element) care vor fi maximal

recunoscătoare în mod reciproc; adică un grup G astfel încît pentru *fiecare* membru x al lui G, $G - \{x\}$ apreciază prezența lui x mai mult decît ar aprecia prezența lui x orice alt grup posibil de persoane? Chiar dacă *există* un astfel de grup G, există unul (sau altul) pentru fiecare; există pentru fiecare individ un grup mutual maximal recunoscător în care *el* să fie membru?

Din fericire, concurența nu este atît de ascuțită. Nu este nevoie să luăm în considerație grupuri G, astfel încît pentru fiecare membru x al lui G, $G - \{x\}$ apreciază prezența lui x mai mult decît ar aprecia prezența lui x *orice alt* grup *posibil*. Este nevoie numai să luăm în considerație grupuri G, astfel încît pentru fiecare membru x al lui G, $G - \{x\}$ apreciază prezența lui x mai mult decît ar aprecia prezența lui x orice alt grup *stabil* posibil. Un grup stabil G este un grup mutual maximal recunoscător, în care, pentru fiecare membru x, $G - \{x\}$ apreciază prezența lui x mai mult decît orice alt grup *stabil* posibil. Este clar, această explicație circulară a „stabilității" nu este valabilă; și a spune „un grup care va dura, din care nimeni nu va emigra" nu este destul de puternic legat de noțiuni încărcate teoretic pentru a da rezultate interesante, de exemplu, că există grupuri stabile. Probleme similare despre coaliții stabile au fost abordate de către teoreticieni ai jocului, cu succes doar parțial, iar problema noastră este mai dificilă din punct de vedere teoretic. (Într-adevăr, nu am impus pînă acum condiții suficiente pentru a garanta existența unui grup finit stabil; deoarece este compatibil cu tot ceea ce am spus că, pe o anumită scală, deasupra unui anumit n, venitul-utilitate al unei comunități cu n membri $= n^2$. Dacă comunitatea împarte în mod egal utilitatea, atunci comunitatea se va extinde în mod indefinit, oamenii părăsind fiecare comunitate pentru una mai mare.)

Șansele unei asociații stabile cresc atunci cînd ne dăm seama că supoziția că fiecare individ primește numai ceea ce alții îi cedează este prea puternică. O lume poate să-i dea unui individ ceva care valorează pentru el mai mult decît valorează pentru ceilalți ceea ce îi dau. Un beneficiu major pentru cineva poate să provină, de exemplu, din coexistența, în acea lume, cu ceilalți și de pe urma faptului că el este o parte din rețeaua socială normală. A-i procura acestuia un beneficiu poate să nu implice, în mod esențial, nici un sacrificiu din partea celorlalți. Astfel, într-o lume, un individ poate să obțină ceva care să valoreze *mai mult* pentru el decît plata pe care o primește de la asociația stabilă care

apreciază cel mai mult prezența sa. Deși ei cedează mai puțin, el primește mai mult. Deoarece o persoană vrea să maximizeze ceea ce obține (mai degrabă decît ceea ce i se dă), nimeni nu-și va imagina o lume maximal recunoscătoare de ființe inferioare pentru a căror existență prezența sa este crucială. Nimeni nu va alege să fie regina albinelor.

O asociație stabilă nu va consta nici din persoane narcisiste care concurează pentru întîietate în ceea ce privește aceleași dimensiuni. Mai degrabă, va cuprinde o diversitate de persoane, cu o diversitate de virtuți și talente, fiecare beneficiind de pe urma faptului că trăiește alături de ceilalți, fiecare fiind de mare folos sau producînd bucurie celorlalți, fiind complementar față de ei. Și fiecare preferă să fie înconjurat de către o pleiadă de oameni cu virtuți și talente diverse, egale cu ale sale, alternativei de a fi singura lumină strălucitoare într-o mulțime de o mediocritate relativă. Fiecare admiră individualitatea celorlalți, savurînd dezvoltarea deplină la ceilalți a unor aspecte și potențialități pe care le are și el însuși, dar care au rămas relativ nedezvoltate.[3]

Modelul pe care îl schițăm aici pare să merite să fie examinat în detaliu; este intrinsec interesant, promite rezultate adînci, este o cale firească pentru a aborda subiectul celei mai bune dintre toate lumile posibile și constituie un domeniu pentru aplicarea celor mai dezvoltate teorii care se ocupă de chestiunea alegerii pe care o fac agenți raționali (și anume, teoria deciziei, teoria jocurilor și analiza economică), instrumente care, cu siguranță, trebuie să fie importante pentru filozofia politică și etică. Modelul aplică aceste teorii nu doar folosind rezultatele lor în domeniul pentru care ele au fost construite, ci discutînd o situație, alta decît aceea luată în considerație de către teoreticieni, care este, în sensul tehnic al logicianului, un *model* al teoriilor.

PROIECTAREA MODELULUI ASUPRA LUMII NOASTRE

În lumea *noastră* actuală, ceea ce corespunde modelului lumilor posibile este o mulțime largă și diversă de comunități în care oamenii pot intra, dacă sînt admiși, pot pleca, dacă doresc, pot să le modeleze potrivit dorințelor lor; o societate în care pot fi încercate experimente utopice, pot fi trăite diferite stiluri de viață

și pot fi urmate individual sau colectiv concepții alternative asupra binelui. Detaliile și unele dintre virtuțile unei astfel de configurații, pe care o vom denumi *cadru*, vor apărea pe măsură ce înaintăm. Există diferențe importante între model și proiecția modelului asupra lumii actuale. Problemele legate de funcționarea cadrului în lumea reală provin din divergențele dintre viața noastră reală pămîntească și modelul lumilor posibile pe care l-am discutat, ridicîndu-se întrebarea: chiar dacă realizarea modelului însuși ar fi ideală, realizarea proiecției sale palide *este* tot ceea ce putem face mai bine aici.

1. Spre deosebire de model, noi nu putem crea toți oamenii a căror existență o dorim. Astfel încît, chiar dacă ar exista o asociație de evaluare mutuală posibil maximală al cărei membru ești, ceilalți membri ai ei este posibil să nu existe de fapt; și celelalte persoane printre care trăiești de fapt nu vor alcătui cel mai bun club de admiratori ai tăi. De asemenea, se poate să existe un anumit gen de comunitate în care să dorești să trăiești și cu toate acestea să nu fie destul de mulți alți oameni care să (poată fi convinși să) dorească să trăiască într-o astfel de comunitate oferindu-i astfel o populație viabilă. În model, pentru o mulțime diversă de comunități neexploatatoare, există întotdeauna destule alte persoane care să dorească să trăiască în una dintre ele.
2. Spre deosebire de model, în lumea reală comunitățile *vin în contact* unele cu altele, creînd probleme de relații externe și autoapărare și făcînd necesare moduri de arbitrare și de rezolvare a conflictelor dintre comunități. (În model, o asociație vine în contact cu alta numai prin îndepărtarea unora dintre membrii ei.)
3. În lumea reală, există costuri informaționale pentru a descoperi ce alte comunități există și cum sînt acestea, și costuri de mutare și de călătorie de la o comunitate la alta.
4. Mai mult, în lumea reală, unele comunități pot încerca să-i mențină pe unii dintre membrii lor în ignoranță în ceea ce privește natura altor comunități alternative în care ar putea intra, spre a-i împiedica să părăsească în mod liber propria lor comunitate pentru a intra în alta. Aceasta ridică problema felului în care libertatea de mișcare trebuie să fie instituționalizată și consolidată atunci cînd există unii care doresc să o restrîngă.

Date fiind diferențele formidabile dintre lumea reală și modelul lumilor posibile, ce relevanță prezintă această fantezie pentru ea? Nu trebuie să ne grăbim, aici sau în alte locuri, cu astfel de fantezii. Pentru că ele revelează multe lucruri în legătură cu

condiția noastră. Nu se poate ști cît de satisfăcuți vom fi cu ceea ce realizăm din alternativele noastre fezabile, fără a ști cît de mult se deosebesc acestea de dorințele noastre fanteziste: și numai introducînd astfel de dorințe și forța lor în această reprezentare vom înțelege eforturile oamenilor de a-și lărgi registrul alternativelor fezabile curente. Detaliile în care se afundă unii scriitori utopiști indică o estompare a liniei dintre fantezie și ceea ce este realizabil, ca să nu mai spunem despre ceea ce este prezis că se va întîmpla de fapt; de exemplu, ideea lui Fourier că mările se vor transforma în limonadă, că antilei și antitigri blînzi vor apărea prin evoluție ș.a.m.d. Pînă și cele mai fantastice dorințe și predicții (cum sînt acelea ale lui Troțki din finalul lucrării *Literatură și revoluție*) exprimă suferințe și năzuințe a căror omitere dintr-o descriere a noastră o face să fie doar tridimensională. Nu iau în rîs conținutul dorințelor noastre care merg nu numai dincolo de ceea ce este real și de ceea ce considerăm că se poate face în viitor, dar chiar dincolo de ceea ce este posibil; nici nu vreau să denigrez fantezia, sau să minimalizez suferințele cumplite ale ființei limitate la ceea ce este posibil.

Realizarea situației lumilor posibile ar implica satisfacerea unor condiții diferite; de fapt, nu putem satisface *toate* aceste condiții dar putem satisface multe dintre acestea. Chiar dacă a le satisface pe toate ar fi cea mai bună situație, nu este evident (dat fiind că nu le putem satisface pe toate) că trebuie să încercăm să le satisfacem separat pe fiecare dintre acelea pe care este posibil să le satisfacem, chiar dacă este posibil să le satisfacem pe toate acestea luate laolaltă. Poate că nerealizarea totalității condițiilor este mai rea decît marile divergențe; poate să trebuie să violăm în mod intenționat unele dintre condițiile pe care este posibil să le satisfacem pentru a compensa sau a face o ajustare ca urmare a violării (necesare) a unora dintre celelalte condiții.[4]

Luarea în considerație a argumentelor alternative în favoarea cadrului și discutarea obiecțiilor care i-au fost aduse vor face plauzibilă (dar nu vor stabili) propoziția că ar fi mai bine să realizăm cadrul decît să realizăm alternative chiar mai divergente față de modelul lumilor posibile decît acesta. Să observăm aici că *unele* dintre felurile în care cadrul se abate de la modelul lumilor posibile, deși face acest cadru mai puțin dezirabil decît modelul lumilor posibile, îl face să fie mai dezirabil decît orice altă situație realizabilă de fapt. De exemplu, în funcționarea reală a cadrului

va exista numai un număr limitat de comunități, în așa fel încît pentru mulți oameni, nici o singură comunitate nu va fi *exact* pe potriva valorilor lor și a ponderii pe care ei le-o atribuie. Potrivit cadrului, fiecare individ alege să trăiască în comunitatea reală care (în mare) se apropie cel mai mult de realizarea a ceea ce este cel mai important pentru el. Dar problema că nici o comunitate nu se potrivește exact valorilor cuiva apare numai pentru că oamenii sînt în dezacord în privința valorilor față de care sînt atașați și a ponderii pe care le-o atribuie. (Dacă nu ar exista nici un dezarcord, ar fi destui alți oameni pentru a popula exact acea comunitate dorită.) Așa că nu va exista *nici* o posibilitate de a satisface toate valorile ale mai mult decît unei singure persoane, dacă numai *un* set de valori poate fi satisfăcut. Valorile altor persoane vor fi mai mult sau mai puțin satisfăcute. Dar dacă există o mulțime diversă de comunități, atunci (în mare) mai multe persoane vor putea fi mai aproape de felul în care doresc să trăiască, decît dacă există numai un gen de comunitate.

CADRUL

Ar fi deconcertant dacă ar exista numai un argument sau o mulțime conexă de temeiuri în sprijinul caracterului adecvat al unei anumite descrieri a utopiei. Utopia este punctul central al unor atît de multe trăsături diferite ale aspirației omenești încît trebuie să existe multe cărări teoretice care să conducă la ea. Să conturăm unele dintre aceste căi teoretice alternative, care se sprijină unele pe altele.*

Prima cale începe cu faptul că oamenii sînt diferiți. Ei se deosebesc în ceea ce privește temperamentul, interesele, abilitatea intelectuală, aspirațiile, înclinația naturală, căutările intelectuale și felul de viață pe care vor să-l ducă. Ei sînt diferiți în ceea ce privește valorile pe care le cultivă și ponderea acordată valorilor respective. (Vor să trăiască în zone climatice diferite – la munte, la șes, în deșert, pe litoral, în orașe.) Nu există nici un motiv să considerăm că există *o singură* comunitate care va servi drept ideal pentru toți oamenii și există multe temeiuri pentru a crede că nu există așa ceva.

---

* Pentru a păstra linia argumentului independentă aici față de primele două părți ale acestei cărți, nu discut aici argumentele morale pentru libertatea individuală.

Putem face o distincție între următoarele teze:

I. Pentru fiecare persoană există un fel de viață care în mod obiectiv este cel mai bun pentru ea.
   a) Oamenii sînt destul de asemănători, așa încît există un fel de viață care în mod obiectiv este cel mai bun pentru fiecare dintre noi.
   b) Oamenii sînt diferiți, așa încît *nu* există un fel de viață care în mod obiectiv este cel mai bun pentru fiecare și
      1. Felurile diferite de viață sînt destul de asemănătoare încît să *existe* un gen de comunitate (care să satisfacă anumite constrîngeri), care în mod obiectiv este cel mai bun pentru fiecare.
      2. Felurile diferite de viață sînt însă atît de diferite încît *nu* există un gen de comunitate (care să satisfacă anumite constrîngeri) care în mod obiectiv este cel mai bun pentru fiecare (indiferent care dintre aceste vieți diferite este cea mai bună pentru ei).

II. Pentru fiecare persoană există, în măsura în care criteriile obiective ale binelui pot să ne spună (în măsura în care acestea există), un spectru de feluri foarte diferite de viață care sînt deopotrivă cele mai bune; nici unul nu este în mod obiectiv mai bun pentru acea persoană decît oricare altul din spectru și nici unul nu este în mod obiectiv mai bun decît oricare altul.[5] Și nu există o singură comunitate care să fie în mod obiectiv cea mai bună pentru viața fiecărei mulțimi selectate din familia de mulțimi de vieți care nu sînt inferioare în mod obiectiv.

Pentru scopurile noastre în acest punct ne va fi de folos sau Ib2 sau II.

Wittgenstein, Elizabeth Taylor, Bertrand Russell, Thomas Merton, Yogi Berra, Allen Ginsburg, Harry Wolfson, Thoreau, Casey Stengel, Rabinul Lubavitcher, Picasso, Moise, Einstein, Hugh Heffner, Socrate, Henry Ford, Lenny Bruce, Baba Ram Dass, Gandhi, Sir Edmund Hillary, Raymond Lubitz, Buddha, Frank Sinatra, Columb, Freud, Norman Mailer, Ayn Rand, baronul Rothschild, Ted Williams, Thomas Edison, H. L. Mencken, Thomas Jefferson, Ralph Ellison, Bobby Fischer, Emma Goldman, Piotr Kropotkin, voi și părinții voștri. Există într-adevăr *un singur* gen de viață care să fie cel mai bun pentru fiecare dintre aceștia? Imaginați-vă că toți aceștia trăiesc în orice utopie pe care ați văzut-o vreodată descrisă cu amănunte. Încercați să descrieți societatea care ar fi cea mai bună pentru ca ei toți să trăiască în ea. Ar fi o societate agrară sau una urbană? De mare lux material, sau de austeritate, de satisfacere a trebuințelor de bază? Cum ar fi relațiile dintre sexe? Ar exista vreo instituție similară căsătoriei? Ar fi aceasta

monogamă? Ar fi crescuți copiii de către părinții lor? Ar exista proprietate privată? Viața ar fi sigură și liniștită, sau aventuroasă și plină de provocări, pericole și împrejurări prielnice eroismului? Ar exista o religie, mai multe, vreuna? Cît de importantă ar fi pentru viețile oamenilor? Oamenii ar considera că viața lor se concentrează în special asupra chestiunilor private, sau asupra acțiunii publice și a problemelor de interes public? Ar exista persoane devotate exclusiv unor anumite genuri de realizări și de muncă, sau unui număr nelimitat de activități și plăceri, sau s-ar concentra pe de-a-ntregul asupra activităților recreative? Copiii ar fi crescuți într-un stil permisiv, sever? Pe ce s-ar concentra educația lor? Sporturile vor fi importante în viețile oamenilor (în calitate de spectatori, participanți)? Dar arta? Vor predomina plăcerile senzuale, sau activitățile intelectuale? Sau ce anume? Vor exista mode vestimentare? Se va considera că suferințele mari înfrumusețează? Care va fi atitudinea față de moarte? Tehnologia și uneltele ar juca un rol important în societate? Ș.a.m.d.

Ideea că există cel mai bun răspuns compus la toate aceste întrebări, o societate care este cea mai bună pentru ca *fiecare* să trăiască în ea, mi se pare că este incredibilă. (Și ideea că, dacă există una, știm acum destul pentru a o descrie este chiar mai incredibilă.) Să nu încerce nimeni să descrie o utopie dacă nu a citit din nou, de curînd, de exemplu, lucrările lui Shakespeare, Tolstoi, Jane Austen, Rabelais și Dostoievski, pentru a-și aduce aminte cît de diferiți sînt oamenii. (Îl va ajuta să-și aducă aminte cît de complecși sînt; vezi cea de-a treia cale mai jos.)

Utopiștii, fiecare foarte încrezător în virtuțile propriei sale viziuni și în unicitatea corectitudinii sale, s-au deosebit unul de altul (nu mai puțin decît se deosebesc între ei oamenii enumerați mai sus) în ceea ce privește instituțiile și genurile de viață pe care le prezintă pentru a fi obiect de emulație. Deși imaginea unei societăți ideale, pe care o prezintă fiecare, este mult prea simplă (chiar și pentru comunitățile componente pe care le discut mai jos), trebuie să luăm în mod serios în considerare faptul existenței diferențelor. Nimeni, în nici una dintre societățile utopiștilor, nu duce exact aceeași viață, alocînd exact aceeași cantitate de timp pentru exact aceleași activități. *De ce nu*? Motivele nu pot fi invocate, de asemenea, împotriva doar a unui singur gen de comunitate?

Concluzia pe care urmează să o tragem este că în utopie nu va exista *un singur* gen de comunitate și nici un singur gen de viață.

Utopia va consta din utopii, ale multor comunități diferite și divergente în care oamenii duc diferite genuri de viață în diferite instituții. Unele feluri de comunități vor fi mai atrăgătoare decît altele pentru cei mai mulți; comunitățile vor înflori și vor decădea. Oamenii le vor părăsi pe unele pentru altele, sau își vor petrece întreaga lor viață într-una dintre ele. Utopia este un cadru pentru utopii, un loc în care oamenii sînt liberi să se asocieze în mod voluntar pentru a urmări și a încerca să-și realizeze propria viziune asupra vieții bune într-o comunitate ideală, dar în care nici unul nu poate să *impună* altora propria sa viziune utopică.[6] Societatea utopică este societatea utopismului. (Desigur, unii pot fi mulțumiți acolo unde se află. Nu *fiecare* se va alătura comunităților experimentale speciale și mulți dintre cei care se abțin la început se vor alătura mai tîrziu, după ce le va fi limpede cum funcționează ele de fapt.) Jumătate din adevărul pe care vreau să-l expun este că utopia este metautopie: mediul în care pot fi făcute experimente utopice; mediul în care oamenii sînt liberi să facă ceea ce vor; mediul care trebuie, în mare măsură, să fie realizat mai întîi, dacă urmează să fie realizate într-un mod stabil viziuni utopice mai particulare.

Dacă, așa cum observam la începutul acestui capitol, nu tot ceea ce este bun poate fi realizat simultan, atunci vor trebui să apară schimburi între indivizi. A doua cale teoretică prilejuiește observația că există puține temeiuri pentru a crede că un sistem unic de schimburi va impune un acord universal. Diferite comunități, fiecare cu o compoziție ușor diferită, vor oferi o paletă din care fiecare individ poate să aleagă acea comunitate care aproximează cel mai bine felul *său* de a armoniza valori rivale. (Cei care i se opun vor numi aceasta o concepție eclectică despre utopie, preferînd restaurante cu numai o singură cină, sau, mai degrabă, preferînd un oraș cu un singur restaurant, cu un singur fel de mîncare în meniu.)

INSTRUMENTE DE PROIECTARE ȘI INSTRUMENTE DE FILTRARE

Cea de-a treia cale teoretică spre cadrul utopiei se bazează pe complexitatea oamenilor. Tot așa cum sînt și rețelele relațiilor posibile dintre ei. Să presupunem (în mod fals) că argumentele de

mai înainte sînt greșite și că *un* singur gen de societate *este* cel mai bun pentru toți. Cum să aflăm cum arată această societate? Două modele, pe care le vom numi instrumente de proiectare și instrumente de filtrare, ni se sugerează de la sine.

Instrumentele de proiectare construiesc ceva (sau descrierea lui) printr-un procedeu care nu implică în mod esențial construirea unor descrieri a altor entități de acel tip. Rezultatul procesului este un obiect. În cazul societăților, rezultatul procesului de proiectare este o descriere a unei societăți, obținută de către mai mulți oameni (sau de către unul singur) care stau și se gîndesc care este cea mai bună societate. După ce se hotărăsc, ei se apucă să structureze totul folosindu-se de acest unic model.

Dată fiind enorma complexitate a omului, date fiind nenumăratele sale dorințe, aspirații, impulsuri, talente, greșeli, iubiri, prostii, dată fiind *diversitatea* nivelurilor, fațetelor, relațiilor sale (comparați platitudinea descrierii omului de către teoreticienii științelor sociale cu descrierea lui de către romancieri) și dată fiind complexitatea instituțiilor și a relațiilor interpersonale și complexitatea coordonării acțiunii unui mare număr de oameni, este cît se poate de puțin probabil că, pînă și în cazul în care ar exista o structură ideală pentru societate, s-ar putea ajunge la ea în acest fel *a priori* (față de cunoașterea curentă). Și chiar dacă am presupune că un mare geniu ar ajunge să producă într-adevăr o schiță pentru această societate, cine ar avea încredere că ar funcționa bine?*

A ne așeza în acest stadiu tîrziu al istoriei pentru a visa o descriere a societății perfecte nu este, bineînțeles, același lucru cu a

---

* Nici o persoană sau grup pe care eu sau voi le cunoaștem nu ar putea să producă o „schiță" adecvată (cu atît mai puțin să avem încredere că fac așa ceva) pentru o societate de ființe atît de complexe atît la nivel personal cît și la nivel interpersonal precum sînt ei înșiși. [„De fapt, nu a fost descrisă vreodată nici o utopie în care orice om sănătos, în orice condiții, ar accepta să trăiască, dacă i-ar fi posibil să scape." Alexander Gray, *The Socialist Tradition* (New York: Harper & Row, 1968), p. 63.] Avînd în vedere aceasta, este prudent din punct de vedere strategic ca grupuri care vor efectiv să refacă toată societatea în conformitate cu o structură să evite să formuleze acea structură în amănunțime și să nu ne spună nimic în legătură cu felul în care vor funcționa lucrurile după schimbarea lor. („Nici o schiță".) Comportamentul celor care se iau după această idee de schimbare este ceva mai greu de înțeles, dar poate că cu cît este mai vagă imaginea, cu atît mai mult fiecare poate să presupună că ceea ce s-a planificat și se va produce este *exact* ceea ce vrea el.

începe de la zero. Dispunem de cunoașterea parțială a rezultatelor aplicării unor alte instrumente decît acelea de proiectare, inclusiv aplicarea parțială a instrumentului de filtrare care urmează să fie descris mai jos. Este util să ne imaginăm cum s-au gîndit oamenii primitivi la ceea ce urma să fie, pentru totdeauna, cea mai bună societate posibilă și apoi cum au trecut la constituirea ei. Oare să nu ni se aplice și nouă vreunul dintre motivele care vă fac să zîmbiți auzind aceasta?

Instrumentele de filtrare antrenează un proces care elimină (filtrează) multe elemente dintr-o mulțime mare de posibilități. Cele două determinante principale ale rezultatului (rezultatelor) final(e) sînt natura specifică a procesului de filtrare (și ce calități selectează) și natura specifică a mulțimii de posibilități asupra căreia acționează (și cum este generată această mulțime). Procesele de filtrare sînt potrivite în mod special pentru proiectanți a căror cunoaștere este limitată și care nu știu în mod precis natura unui produs final dorit. Pentru că le dă posibilitatea să utilizeze cunoașterea condițiilor specifice pe care nu vor să le vadă violate în construirea judicioasă a unui filtru care să-i elimine pe violatori. S-ar putea dovedi că este imposibil să se proiecteze un filtru corespunzător și s-ar putea încerca un alt proces de filtrare pentru această sarcină de proiectare. Dar, în general, se pare că va fi nevoie de mai puțină cunoaștere (inclusiv cunoaștere a ceea ce este dezirabil) pentru a se produce un filtru corespunzător, chiar unul care converge asupra unui singur gen de produs, decît ar fi necesară pentru a construi numai produsul (produsele), pornind de la zero.

Mai mult, dacă procesul de filtrare este de acel tip care conține o metodă variabilă de generare de noi candidați, în așa fel încît calitatea lor se îmbunătățește pe măsură ce se îmbunătățește calitatea membrilor care rămîn după operații anterioare de filtrare și conține, de asemenea, un filtru variabil care devine mai selectiv pe măsură ce se îmbunătățește calitatea candidaților care sînt cuprinși în acest proces (adică, procesul îi respinge pe unii candidați care înainte trecuseră cu succes prin filtru), atunci ne putem aștepta în mod legitim ca meritele celor care vor rămîne după o desfășurare lungă și continuă a procesului să fie, într-adevăr, foarte mari. Nu trebuie să fim *prea* exigenți față de rezultatele proceselor de filtrare, noi înșine fiind unul dintre aceste rezultate. Din punctul de vedere al considerațiilor care ne fac să recomandăm un proces de filtrare în construcția societăților, evoluția este un proces de

creare a ființelor ales în mod potrivit de către o zeitate modestă, care nu știe exact cum este ființa pe care vrea să o creeze.*

---

* A se compara: „Nici nu este lumea aceasta locuită de către om cel dintîi dintre lucrurile create pe pămînt de către Dumnezeu. El a făcut mai multe lumi înainte de lumea noastră, dar le-a distrus pe toate pentru că nu a fost mulțumit de nici una pînă ce a creat-o pe a noastră." Louis Ginsburg, *Legends of the Bible* (New York: Simon & Schuster, 1961), p. 2.

Luat în totalitate, subiectul instrumentelor de filtrare, deterministe și stocastice și cum trebuie să se deosebească între ele pentru diferite genuri de sarcini, este cît se poate de interesant. După cîte știu, nu există nici o teorie amănunțită a filtrelor optimale (prin raportare la sarcinile lor) și a trăsăturilor lor caracteristice. Ne-am putea aștepta ca studiile asupra modelelor matematice ale evoluției (și teoria evoluționistă însăși) să fie folositoare și sugestive pentru a începe să construim o astfel de teorie generală. Vezi R. C. Lewontin, „Evolution and Theory of Games", *Journal of Theoretical Biology*, 1960, Howard Levene, „Genetic Diversity and Diversity of Environments: Mathematical Aspects", în *Fifth Berkeley Symposium*, Vol. 4 și referirile citate acolo, Crow și Kimura, *Introduction to Population Genetics Theory*, (N.Y.: Harper & Row, 1970).

Să luăm drept o nouă ilustrare problemele ingineriei genetice. Mulți biologi înclină să creadă că problema este una de *design*, de specificare a celor mai bune tipuri de persoane, în așa fel încît biologii să poată începe producerea lor. Astfel, ei ridică problema genului (genurilor) de persoane care trebuie să existe și a celui care va conduce acest proces. Ei nu sînt înclinați să considere, poate pentru că subestimează importanța rolului lor, un sistem în care ei să fie aceia care conduc o „piață genetică", care să satisfacă specificările individuale (cuprinse între anumite limite morale) ale părinților în devenire. Și nici nu iau în considerare care este numărul limitat de tipuri umane asupra căruia ar converge alegerile, dacă într-adevăr ar exista o astfel de convergență. Acest sistem de piață are marea virtute că nu implică nici o decizie centralizată care să fixeze viitorul tip (viitoarele tipuri) uman(e). Dacă subzistă temerea că unele raporturi importante vor fi alterate, de exemplu, raportul numeric dintre bărbați și femei, un guvern ar putea să ceară ca manipularea genetică să fie realizată în așa fel încît să corespundă unui anumit raport. Presupunînd, de dragul simplității, că raportul dorit este 1:1, li s-ar putea cere spitalelor și clinicilor (cel puțin ca un aranjament contabil) să cupleze perechile care doresc un băiat cu acelea care doresc o fată înainte de a ajuta pe fiecare pereche să-și realizeze dorințele. Dacă mai multe perechi ar dori o alternativă, perechile i-ar plăti pe ceilalți pentru a forma perechi opuse cu care să fie cuplați și s-ar dezvolta o piață, spre avantajul economic al acelora care sînt indiferenți în ceea ce privește sexul viitorului lor copil. S-ar părea că este mai greu să se mențină o astfel de macroproporție într-un sistem pur libertarian. În cadrul lui, sau fiecare dintre părinți ar subscrie la un serviciu de informații care urmărește

Un proces de filtrare pentru specificarea unei societăți care ne-ar putea veni în minte este unul în care oamenii care plănuiesc societatea ideală iau în considerare multe genuri diferite de societăți și critică pe unele, elimină cîteva, modifică descrierile altora, pînă ce ajung la aceea pe care ei o consideră ca fiind cea mai bună. Fără îndoială că acesta este felul în care ar lucra orice echipă de proiectare și, prin urmare, nu trebuie să se presupună că instrumentele de proiectare nu au caracteristici de filtrare. (Și nici că instrumentele de filtrare nu exclud aspecte ale proiectării, în mod special în procesele de generare.) Dar nu se poate stabili dinainte care oameni vor veni cu cele mai bune idei și toate ideile trebuie încercate (și nu numai simulate pe un computer), pentru a vedea cum vor funcționa.* Iar unele idei vor apărea numai pe măsură ce încercăm (*post facto*) să descriem ce structuri au evoluat din coordonarea spontană a acțiunilor multor oameni.

Dacă ideile trebuie să fie efectiv experimentate, trebuie să existe multe comunități care să experimenteze diferite structuri. Procesul de filtrare, procesul de eliminare a comunităților, pe care cadrul nostru îl implică este foarte simplu: oamenii încearcă să trăiască în diferite comunități și ei le părăsesc sau le modifică puțin cîte puțin pe acelea care nu le plac (le găsesc defectuoase). Unele comunități vor fi abandonate, altele vor fi angrenate în lupte, altele se vor scinda, altele vor înflori, vor cîștiga membri și vor fi copiate în alte părți. Fiecare comunitate trebuie să cîștige și să mențină adeziunea voluntară a membrilor ei. Nici o structură nu este *impusă* nimănui, iar rezultatul va fi o structură dacă și numai dacă fiecare alege în mod voluntar să trăiască în conformitate cu acea structură a comunității.[7]

---

nașterile recente și ar ști, astfel, care este sexul mai puțin reprezentat (și, deci, ar fi mai căutat mai tîrziu, în viață), ajustîndu-și astfel activitățile lor, sau indivizi interesați ar contribui la un serviciu de caritate care oferă prime pentru a menține proporția, sau proporția n-ar mai fi 1:1, dezvoltîndu-se noi familii și structuri sociale.

* Pentru unii scriitori, cele mai interesante chestiuni apar după ce ei consideră că s-au gîndit la toate aspectele și au început să le pună pe hîrtie. Uneori, cînd se ajunge la acest stadiu, se produce o schimbare a punctului de vedere, sau ajungem să înțelegem că trebuie să scriem despre ceva diferit (ceva despre care, înainte de a se scrie, se presupunea că este un subiect secundar și clar.) Cu atît mai mult diferențele dintre un plan (chiar unul scris) și executarea în detaliu a vieții unei societăți vor fi mai mari.

Instrumentul de proiectare intervine în stadiul generării unor comunităţi specifice în care urmează să se trăiască şi care sînt supuse experimentării. Fiecare grup de oameni poate să proiecteze o structură şi să încerce să-i convingă pe ceilalţi să ia parte la aventura comunităţii în acea structură. Vizionari şi lunatici, maniaci şi sfinţi, călugări şi libertini, capitalişti şi comunişti şi adepţi ai democraţiei participative, adepţi ai falansterelor (Fourier), ai palatelor muncii (Flora Tristan), ai satelor unităţii şi cooperării (Owen), ai comunităţilor ajutorului reciproc (Proudhon), ai rezervelor de timp (Josiah Warren), Bruderhof[8], kibbutzuri[9], kundalini yoga ashrams ş.a.m.d., toţi aceştia pot să încerce să edifice viziunea lor şi să stabilească un model atrăgător. Nu trebuie să se considere că fiecare structură experimentată va fi proiectată în mod explicit *de novo*. Unele vor fi modificări planificate, oricît de puţin diferite, ale altora care există deja (atunci cînd se vede unde sînt copiate după modele), iar detaliile multor structuri vor fi construite spontan în comunităţi care sînt oarecum mai permisive. Pe măsură ce comunităţile devin mai atractive pentru locuitorii lor, structuri, care au fost adoptate mai înainte drept cele mai bune disponibile, vor fi eliminate. Şi pe măsură ce se îmbunătăţesc comunităţile în care locuiesc oamenii (potrivit standardelor lor), adesea se vor îmbunătăţi şi ideile despre noi comunităţi.

Funcţionarea cadrului utopiei pe care-l prezentăm aici realizează astfel avantajele unui proces de filtrare care încorporează interacţiunea care se îmbunătăţeşte ca urmare a corelaţiei reciproce dintre filtru şi produsele procesului de generare care supravieţuiesc, în aşa fel încît calitatea produselor generate şi nerespinse se îmbunătăţeşte.* Mai mult, date fiind amintirile şi consemnările istorice ale oamenilor, el are drept caracteristică faptul că o alternativă deja respinsă (sau modificarea ei nesemnificativă) poate să fie *experimentată din nou*, poate pentru că unele condiţii noi sau schimbate o fac să pară acum mai promiţătoare sau mai adecvată. Aceasta se deosebeşte de evoluţia biologică, în care mutaţiile respinse înainte nu mai pot fi reactualizate cu uşurinţă atunci cînd

---

* Acest cadru nu este singurul proces de filtrare posibil subordonat sarcinii de a ajunge la o societate dezirabilă, sau la cea mai bună societate (deşi nu-mi pot imagina un alt cadru care să aibă într-o măsură atît de mare virtuţile interacţiunii speciale), aşa că virtuţile generale ale proceselor de filtrare în raport cu acelea ale instrumentelor de proiectare nu pledează univoc în favoarea lui.

se schimbă condițiile. De asemenea, evoluționiștii semnalează avantajele eterogenității genetice (politipică și polimorfică) atunci cînd condițiile se schimbă mult. Avantaje asemănătoare caracterizează un sistem de comunități diverse, organizat potrivit unor structuri diferite și încurajînd, probabil, diferite tipuri de caracteristici și diferite structuri de abilități și deprinderi.

CADRUL CA TEMEI COMUN PENTRU UTOPIE

Folosirea unui instrument de filtrare în funcție de deciziile individuale ale oamenilor de a trăi în anumite comunități sau de a le părăsi este cît se poate de indicată. Deoarece țelul ultim al unei construcții utopice este de a conduce la obținerea de comunități în care oamenii vor vrea să trăiască și în care vor alege în mod voluntar să trăiască. Sau, cel puțin, acesta trebuie să fie un efect colateral al unei construcții utopice reușite. Procesul de filtrare pe care l-am propus va realiza așa ceva. Mai mult, un instrument de filtrare care să depindă de deciziile oamenilor are anumite avantaje față de unul care funcționează în mod mecanic, dată fiind incapacitatea noastră de a formula în mod explicit principii care să se aplice într-un mod adecvat, dinainte, tuturor situațiilor complexe și diverse care apar. Adesea, formulăm principii *prima facie*, fără să ne gîndim că putem să semnalăm dinainte toate excepțiile principiului. Dar, deși nu putem descrie dinainte toate excepțiile de la principiul respectiv, considerăm totuși că putem deseori să recunoaștem că o anumită situație cu care venim în contact *este* o excepție.[10]

În mod similar, nu vom putea să programăm mecanic dinainte un instrument de filtrare care să respingă tot și numai ceea ce trebuie respins (sau în mod obiectiv, sau din punctul nostru de vedere actual, sau din punctul nostru de vedere de atunci). Va trebui să lăsăm loc pentru felul în care judecă oamenii fiecare moment. Acesta nu este prin el însuși un argument în favoarea ideii că fiecare judecă pentru sine. Și nici nu este singura alternativă la aplicarea mecanică a unor reguli explicit formulate de ale căror alegeri lipsite de orice indicație orientativă depinde *în întregime* funcționarea sistemului, după cum este clar din existența sistemului nostru juridic. Așadar, faptul de a nu putea formula sau programa dinainte principii lipsite de excepții nu este suficient, *prin el însuși*, pentru a obține alternativa mea preferată față de

alegerea *fiecăruia* și *nici o* indicație nu se instituie dinainte (cu excepția acelor indicații orientative care protejează acest argument preferat).

Am argumentat că pînă și în ipoteza că ar exista un gen de comunitate care este cea mai bună pentru fiecare persoană, cadrul expus este cel mai bun mijloc pentru a descoperi natura acelei comunități. Mult mai multe argumente pot și trebuie să fie oferite pentru punctul de vedere potrivit căruia, chiar dacă există un gen de societate care este cea mai bună pentru fiecare, funcționarea cadrului (1) este lucrul cel mai bun pentru ca fiecare să poată produce o imagine a ceea ce este societatea, (2) este lucrul cel mai bun pentru ca fiecare să se convingă că imaginea este într-adevăr una a celei mai bune societăți, (3) este cel mai bun lucru pentru un mare număr de oameni care ajung să fie convinși de aceasta și (4) este cea mai bună cale de a stabiliza o astfel de societate de oameni care trăiesc în siguranță și pentru mult timp în acea structură. Nu vă pot oferi aici și alte argumente. (Și, oricum, nu aș putea să le ofer pe toate; a înțelege *de ce* sprijină corectitudinea poziției.) Totuși, vreau să fac observația că argumentele în favoarea cadrului pe care le-am oferit și menționat aici sînt chiar mai puternice atunci cînd eliminăm supoziția (falsă) că există *un singur* gen de societate care este cea mai bună pentru fiecare și, așadar, nu mai interpretăm greșit problema ca fiind una legată de întrebarea referitoare la tipul de comunitate în care trebuie să trăiască fiecare individ.

Cadrul are două avantaje față de orice alt gen de descriere a utopiei: mai întîi, va fi acceptabil pentru aproape fiecare utopist la un moment anumit în viitor, oricare ar fi viziunea sa; și în al doilea rînd, este compatibil cu realizarea a aproape tuturor viziunilor utopice particulare, deși nu garantează realizarea sau triumful universal al nici unei viziuni utopice particulare.* Orice utopist va fi de acord că ceea ce am prezentat drept cadru este potrivit pentru o societate de oameni buni. Pentru că oamenii buni, consideră el, vor alege în mod voluntar să trăiască în structura particulară pe care el o preferă, dacă ei sînt tot atît de raționali precum este el și, așadar, sînt tot atît de capabili să-și dea seama că este desăvîrșită.

* Spun *aproape* fiecare utopist și *aproape* toate viziunile utopice particulare pentru că este inacceptabil pentru „utopiștii" forței și dominației și incompatibil cu utopiile lor.

Și mulți utopiști vor fi de acord că la un *anumit* moment cadrul nostru este unul potrivit, pentru că la un moment dat (după ce oamenii s-au făcut buni și au apărut generații necorupte) oamenii vor alege în mod voluntar să trăiască în structura preferată.* Astfel, cadrul nostru este admis acum de către mulți utopiști și de oponenți ai lor, ca fiind un teren comun potrivit, *mai devreme sau mai tîrziu*. Pentru că fiecare socotește că viziunea sa particulară s-ar putea realiza în acest cadru.

Aceia care cultivă viziuni utopice diferite și care cred că acest cadru este o *cale* potrivită către viziunea lor (și fiind deopotrivă permisivi după ce viziunea lor este realizată) ar putea foarte bine să coopereze în încercarea de a realiza cadrul, dată fiind chiar cunoașterea reciprocă a predicțiilor și predilecțiilor lor diferite. Speranțele lor diferite se află în conflict numai dacă implică realizarea universală a unei anumite structuri. Putem distinge trei poziții utopice: utopismul *imperialist*, care susține ca toți să fie forțați să intre într-o anumită structură comunitară; utopismul *misionar*, care speră să-i determine sau să-i convingă pe toți să trăiască într-o anumită structură comunitară, dar nu-i va forța; și utopismul *existențial*, care speră că o anumită structură comunitară va exista (va fi viabilă), deși nu în mod necesar universală, în așa fel încît aceia care doresc să o realizeze pot trăi în concordanță cu ea. Utopiștii existențialiști pot să sprijine în mod serios cadrul. Cunoscînd profund diferențele dintre ei, adepții unor viziuni diferite pot să coopereze pentru realizarea cadrului. Utopiști misionariști, deși au aspirații universale, se vor unii cu cei dintîi în sprijinirea cadrului, considerînd ca fiind crucială aderarea voluntară deplină la structura lor preferată. ·Totuși, ei nu vor admira în mod deosebit virtutea suplimentară a cadrului de a

---

* Spun „mulți utopiști", datorită următoarei poziții posibile:

1. Structura *P* este cea mai bună, nu numai pentru persoane necorupte, dar și pentru cele corupte.
2. Oricît de corupți, oamenii nu ar alege de bună voie să trăiască în structura *P*.
3. Mai mult, este un fapt empiric nefericit că nu există *nici* o cale de a ajunge la oameni necorupți pornind de la noi și de la societatea noastră.
4. Așadar, nu putem niciodată să ajungem la o situație în care majoritatea oamenilor să dorească să trăiască în structura *P*.
5. Deci, deoarece *P* este cea mai bună structură pentru toți (corupți sau nu), va trebui să fie impusă în mod continuu și pentru totdeauna.

permite realizarea simultană a multor posibilităţi diverse. Utopiştii imperialiştii, pe de altă parte, se vor opune cadrului atîta timp cît alţii nu sînt de acord cu ei. (Ei bine, nu poţi să satisfaci dorinţele tuturor; în mod special, dacă există aceia care nu vor fi satisfăcuţi dacă nu este satisfăcut fiecare.) Deoarece orice comunitate particulară poate fi stabilită în interiorul acestui cadru, el este compatibil cu toate viziunile utopice particulare, dar nu dă garanţii nici uneia. Utopiştii trebuie să considere aceasta ca pe o virtute enormă; pentru că punctele lor de vedere specifice nu s-ar potrivi la fel de bine altor scheme utopice decît acelea care sînt ale lor.

COMUNITATE ŞI NAŢIUNE

Funcţionarea cadrului are multe dintre virtuţile şi puţine dintre defectele pe care oamenii le găsesc în viziunea libertariană. Pentru că, deşi există o libertate mare de alegere între comunităţi, multe comunităţi particulare pot să aibă în interior multe restricţii nejustificabile din punct de vedere libertarian: adică restricţii pe care libertarienii le-ar condamna dacă acestea ar fi susţinute de către un aparat statal central. De exemplu, intervenţia paternalistă în vieţile oamenilor, restricţii asupra cărţilor care pot circula în comunitate, limitări asupra tipurilor de comportament sexual ş.a.m.d. Dar acesta este doar un alt fel de a arăta că într-o societate liberă oamenii pot să accepte prin contract diferite restricţii, pe care guvernul nu poate să le impună acestora în mod legitim. Deşi cadrul este libertarian şi de tipul laissez-faire, *nu este nevoie ca şi comunităţile individuale din interiorul lui să fie libertariene*, şi poate că nici o comunitate din interiorul acestui cadru nu va alege să fie în felul acesta. Aşadar, caracteristicile cadrului nu este nevoie să se regăsească întocmai la nivelul comunităţilor individuale. În *acest* sistem de tipul laissez-faire s-ar putea ca, deşi sînt permise, să nu existe nici o instituţie „capitalistă“ care să funcţioneze de fapt; sau ca unele comunităţi să le aibă şi altele nu, sau ca unele comunităţi să aibă pe unele dintre ele, sau orice altceva doriţi.*

---

* Este ciudat că mulţi oameni tineri, „în acord cu“ natura şi sperînd „să fie purtaţi de curent“ şi să nu forţeze lucrurile împotriva tendinţei lor naturale, sînt atraşi de concepţii etatiste şi de socialism şi se opun echilibrului şi proceselor de tipul mîinii invizibile.

În capitolele anterioare am vorbit despre persoane care optează pentru ieșirea de sub incidența unor clauze ale anumitor aranjamente. De ce spunem acum că diferite restricții pot fi impuse într-o anumită comunitate? Nu trebuie ca acea comunitate să le permită membrilor ei să refuze aceste restricții? Nu; fondatorii și membrii unei mici comunități comuniste pot foarte bine să interzică oricui să se eschiveze de la împărțirea în mod egal a avuției, chiar dacă ar fi posibil un astfel de aranjament. Nu este un principiu general că fiecare comunitate sau grup trebuie să le permită membrilor ei, în interiorul comunității, să nu-i respecte principiile atunci cînd este posibil așa ceva. Pentru că, uneori, aceasta ar duce la modificarea caracterului grupului față de caracterul dorit. Aici dăm peste o problemă teoretică interesantă. O națiune sau o agenție de protecție nu pot să exercite o constrîngere pentru efectuarea unei redistribuiri între o comunitate și alta; totuși, o comunitate, așa cum este un kibbutz, poate să facă o redistribuire în interiorul ei (sau să dea unei alte comunități, sau unor indivizi din afară). O astfel de comunitate nu este nevoie să dea membrilor ei o posibilitate de a se opune acestor aranjamente, în timp ce rămîn membri ai comunității. Totuși, după cum am argumentat, o națiune trebuie să ofere această posibilitate; oamenii au dreptul de a nu accepta cerințele unei națiuni. Unde se află diferența dintre o comunitate și o națiune, care să justifice diferența în ceea ce privește legitimitatea impunerii unei anumite structuri tuturor membrilor ei?

O persoană va accepta imperfecțiunile lui *P* (care poate fi un aranjament care vizează protecția, un bun de consum, o comunitate), care, luat în ansamblu este dezirabil, mai degrabă decît să cumpere ceva diferit (ceva complet diferit, sau *P* cu unele schimbări), atunci cînd nimic din ceea ce ar fi mai dezirabil și care ar putea fi obținut nu merită, din punctul de vedere al acelei persoane, costurile mai mari decît cele pentru a-l obține pe *P*, inclusiv costurile pentru a determina suficient de mulți alți oameni să ia parte la realizarea acelei alternative. Presupunem că procedeul de a calcula costul pentru națiuni este de așa natură încît să permită neacceptarea lui de către membrii ei. Dar chestiunea nu se reduce la aceasta din două motive. Mai întîi, este posibil ca în unele comunități, de asemenea, să se aranjeze ca refuzul intern să ceară costuri administrative mici (pe care respectivul este gata să le plătească) și totuși aceasta nu este nevoie să se realizeze întotdeauna. În al doilea rînd, națiunile se deosebesc de alte configurații prin aceea

că individul însuși nu este obligat să suporte costurile administrative ale refuzului de a participa la alte acțiuni care sînt obligatorii. Ceilalți trebuie să plătească pentru proiectarea aranjamentelor lor obligatorii, așa încît ele nu se aplică acelora care nu vor să participe. Și nici nu se poate spune că diferența se datorează faptului că există multe tipuri de comunități, în timp ce există mult mai puține tipuri de națiuni. Chiar dacă aproape toți ar vrea să trăiască într-o comunitate comunistă, așa încît să nu existe nici o comunitate noncomunistă viabilă, nici o comunitate nu este nevoie să permită (deși am putea spera că ar permite) unui individ care trăiește în mijlocul ei să nu participe la aranjamentele comune. Individul recalcitrant nu are nici o altă alternativă decît să se conformeze. Totuși, ceilalți nu-l forțează să se conformeze și drepturile sale nu sînt violate. El nu are nici un drept ca ceilalți să coopereze pentru a contribui la fezabilitatea nonconformismului său.

Deosebirea mi se pare că rezidă în diferența dintre o comunitate mică, în care sînt prevalente relațiile directe, interpersonale și o națiune. Într-o națiune, știm că există indivizi nonconformiști, dar nu este nevoie să ne confruntăm direct cu acești indivizi sau cu nonconformismul lor. Chiar dacă ni se pare că este supărător ca alții să nu se conformeze, chiar dacă faptul că știm că există nonconformiști ne supără și ne face foarte nefericiți, aceasta nu înseamnă că sîntem vătămați sau că drepturile ne sînt violate. În timp ce într-o comunitate față-n față nu putem evita confruntarea directă cu ceea ce considerăm a fi supărător. Felul de viață în mediul imediat înconjurător este afectat.

Această distincție dintre o comunitate în care sînt prevalente relațiile față-n față și una în care nu sînt stă în paralel cu o altă distincție. O comunitate față-n față poate exista pe o suprafață de pămînt deținută în proprietate comună de către membrii ei, în timp ce pămîntul unei națiuni nu este deținut în proprietate în același fel. Comunitatea va fi îndreptățită, atunci, ca un corp unitar, să determine ce reguli trebuie respectate pe teritoriul ei; în timp ce cetățenii unei națiuni nu dețin în comun în proprietate teritoriul ei și nu pot, așadar, să reglementeze în acest fel folosirea lui. Dacă *toți* indivizii distincți care dețin pămînt își coordonează acțiunile pentru a impune o reglementare comună (de exemplu, nimeni nu poate să locuiască pe acel pămînt, dacă nu contribuie cu *n* procente din venitul său pentru ajutorarea săracilor), atunci se va obține același *efect* ca și cum națiunea ar fi adoptat o lege care cere aceasta. Dar, deoarece unanimitatea este doar atît de puternică precum este cea mai slabă

verigă a sa, chiar dacă se folosesc boicoturi secundare (care sînt perfect legitime), ar fi imposibil să se mențină o astfel de coaliție unanimă în fața dorințelor unora de a dezerta.

Dar unele comunități față-n față nu se vor afla pe un teritoriu stăpînit în comun. Este permis majorității votanților dintr-o mică așezare să adopte o ordonanță împotriva lucrurilor pe care le consideră supărătoare care se produc pe străzi *publice*? Să adopte legi împotriva nudității, sau a adulterului, sau a sadismului (admițînd pe masochiști) sau a mersului la braț pentru cuplurile mixte? Fiecare proprietar privat poate să reglementeze ceea ce ține de proprietatea sa așa cum dorește. Dar ce se poate spune despre străzile principale, unde oamenii nu pot să evite cu ușurință imagini pe care le socotesc ofensive? Trebuie ca marea majoritate să se izoleze de minoritatea ofensivă? Dacă majorității îi este permis să determine limitele comportamentului în public, atunci îi este permis să stabilească și că nimeni să nu apară în public dezbrăcat, să ceară, totodată, ca nimeni să nu apară în public fără să poarte un ecuson care să certifice că a contribuit cu *n* procente din venitul său în timpul anului pentru cei nevoiași, pe motivul că majoritatea consideră că este supărător ca cineva să nu poarte acest ecuson (pentru că nu a contribuit)? Și de unde acest drept emergent al majorității de a decide? Sau nu trebuie să existe locuri sau căi „publice"? (Unele dintre aceste pericole, notate în Capitolul 2, ar fi evitate prin clauza lockeană din Capitolul 7.) Deoarece nu văd clar cum să mă descurc cu aceste probleme, le pun în discuție aici, doar pentru a le lăsa de-o parte.

COMUNITĂȚI CARE SE SCHIMBĂ

Comunităților distincte le este îngăduit să aibă *orice* caracter compatibil cu funcționarea cadrului. Dacă o persoană consideră caracterul unei anumite comunități ca fiind nefavorabil, nu este nevoie să aleagă să trăiască în ea. Este foarte bine ca un individ să decidă în care comunitate să intre. Dar să presupunem că o comunitate anumită își *schimbă* caracterul și că devine o comunitate care nu mai este pe placul unui individ. „Dacă nu-ți place aici, nu te alătura" are mai multă forță decît „Dacă nu-ți place aici, pleacă". După ce o persoană și-a petrecut mult timp din viața sa într-o comunitate, a prins rădăcini, și-a făcut prieteni și și-a adus contribuția la comunitate, decizia de a-și strînge lucrurile și a pleca este grea.

Faptul că o comunitate stabilește o nouă restricție, sau abolește una veche, sau că își schimbă foarte mult caracterul, îi va afecta pe membrii ei cam în același fel în care *o națiune* care își schimbă legile îi va afecta pe cetățenii ei. Nu ar trebui, așadar, să fim mai puțin dispuși să acordăm comunităților o latitudine atît de mare în reglementarea problemelor lor interne; nu ar trebui să existe limite în impunerea de restricții care, dacă ar veni din partea unui stat, ar constitui o violare a drepturilor individului? Prietenii libertății nu au gîndit niciodată că existența Americii ar face legitime practicile Rusiei țariste. De ce să existe o diferență în cazul comunităților?[11]

Diferite remedii se impun de la sine; voi discuta unul aici. Oricui îi este permis să inițieze *orice* gen de comunitate nouă (compatibilă cu funcționarea cadrului) așa cum dorește. Pentru că nimeni nu este obligat să intre în ea. (Nici o comunitate nu poate fi exclusă, pe motive paternaliste și nici nu pot fi impuse restricții paternaliste mai ușoare în vederea anulării presupuselor defecte care apar în procesele decizionale ale oamenilor – de exemplu, programe de informare obligatorie, perioade de așteptare.) Modificarea unei comunități care există deja trebuie considerată, însă, o chestiune diferită. Societatea mai largă poate să aleagă o anumită structură internă preferată de comunități (care respectă anumite drepturi ș.a.m.d.) și poate să ceară comunităților să compenseze, într-un anumit fel, pe rebelii sau nonconformiștii comunității pentru schimbările survenite în raport cu această structură, pentru acele schimbări pe care le alege ea. După ce am descris această soluție a problemei, vedem că este *inutilă*. Deoarece, pentru a atinge același țel, indivizii trebuie doar să includă în termenii expliciți ai unui acord (contract), cu orice comunitate în care intră stipularea că fiecare membru (inclusiv ei înșiși) va fi compensat în felul acesta pentru devierile de la o structură specificată (care nu este nevoie să fie norma preferată a societății), în concordanță cu niște condiții specificate. (Compensația poate fi folosită pentru a finanța părăsirea comunității.)

COMUNITĂȚI TOTALE

În condițiile în care funcționează cadrul, vor exista grupuri și comunități care acoperă toate aspectele vieții, deși limitate ca număr de membri. (Presupun că nu toți vor alege să se alăture unei comune mari sau unei federații de comune.) Unele lucruri legate de anumite aspecte ale vieții se extind asupra tuturor; de

exemplu, toți au diverse drepturi care nu pot fi violate, diferite granițe care nu pot fi încălcate fără consimțămîntul celorlalți. Unii vor considera ca fiind insuficientă această acoperire a tuturor aspectelor vieții unor persoane și a unor aspecte ale vieții tuturor persoanelor. Acești oameni vor dori o relație totală dublă, în care să fie prinși toți și toate aspectele vieților lor, de exemplu, toți oamenii în tot ceea ce privește comportamentul lor (nimic nu este exclus în principiu), arătînd anumite sentimente de dragoste, afecțiune, dorință de a-i ajuta pe alții; totul fiind angajat laolaltă într-o sarcină comună și importantă.

Să luăm în considerație pe membrii unei echipe de baschet, toți fiind animați de dorința de a juca bine. (Să lăsăm de-o parte faptul că încearcă să cîștige, deși este un accident că astfel de sentimente apar adesea atunci cînd unii se unesc *împotriva* altora?) Ei nu joacă în primul rînd pentru bani. Ei au un țel primar *comun* și fiecare se subordonează atingerii acestui țel comun, înscriind mai puține puncte fiecare decît ar putea în alte condiții. Dacă toți sînt legați laolaltă de participarea comună la o activitate îndreptată către un țel comun pe care fiecare îl socotește ca fiind cel mai important țel al său, atunci vor înflori sentimente fraterne. Vor fi uniți și altruiști; *ei* vor fi *unul*. Dar jucătorii de baschet, bineînțeles, nu au un țel comun care să fie cel mai înalt pentru fiecare; ei au familii și vieți distincte. Totuși, ne-am putea imagina o societate în care toți lucrează împreună pentru a realiza cel mai înalt țel comun. În condițiile cadrului pe care-l discutăm aici, orice grup de persoane poate să se îndrepătrundă în felul acesta, să formeze o mișcare ș.a.m.d. Dar structura însăși este diversă; ea însăși nu prevede sau nu garantează că va exista un țel comun pe care toți să-l urmărească împreună. Este o datorie a fiecăruia ca atunci cînd contemplă o astfel de problemă să observe cît de potrivit este să se vorbească de „individualism" și de (cuvîntul inventat în opoziție cu el) „socialism". Este de la sine înțeles că fiecare persoană poate încerca să se alăture spiritelor înrudite, dar, oricare ar fi speranțele și năzuințele lor, nimeni nu are dreptul să-și impună propria viziune de unitate asupra celorlalți.

MIJLOACE ȘI SCOPURI UTOPICE

Cum se aplică binecunoscutele obiecții la adresa „utopismului" concepției prezentate aici? Multe critici insistă asupra faptului că

utopiștii nu discută despre *mijloacele* de realizare a viziunii lor sau asupra faptului că ei pun accentul pe mijloacele care nu vor conduce la realizarea țelurilor lor. În mod deosebit, criticii susțin că utopiștii cred adesea că ei pot produce condiții noi și că își pot promova comunitățile prin intermediul acțiunilor voluntare în cadrul structurii existente a societății. Ei au trei motive pentru a crede așa ceva. Primul, pentru că ei cred că atunci cînd anumite persoane sau grupuri sînt interesate în păstrarea unei structuri care este departe de cea ideală (pentru că ocupă o poziție privilegiată în ea și obțin avantaje de pe urma nedreptăților și defectelor specifice structurii respective, care ar fi eliminate în structura ideală), atunci dacă cooperarea lor este necesară pentru a realiza structura ideală prin intermediul unor acțiuni voluntare, acești oameni pot fi convinși să întreprindă acțiunile (împotriva propriilor interese) care vor contribui la realizarea structurilor ideale. Prin argumente și alte mijloace raționale, utopiștii speră să-i convingă pe oameni de caracterul dezirabil și de justețea structurii ideale și de caracterul nedrept și incorect al privilegiilor lor speciale, făcîndu-i, prin aceasta, să acționeze într-un mod diferit. În al doilea rînd, continuă criticii, utopiștii cred că pînă și atunci cînd cadrul societății existente permite acțiuni voluntare comune care ar fi suficiente să producă o mare schimbare în societate prin intermediul acelora care nu beneficiază de pe urma defectelor și nedreptăților din societatea dată, atunci aceia ale căror privilegii sînt amenințate nu vor interveni în mod activ, violent și coercitiv pentru a anihila experimentul și schimbările. În al treilea rînd, criticii afirmă că utopiștii au naivitatea să creadă, chiar și atunci cînd nu este necesară cooperarea celor care se bucură de privilegii speciale și cînd astfel de persoane se vor abține să se amestece în mod violent în proces, că este posibil să se stabilească prin cooperare voluntară acel experiment într-un mediu extern foarte diferit, care adesea este ostil țelurilor experimentului. Cum pot comunitățile mici să înfrîngă reacția adversă a societății; experimentele izolate nu sînt sortite eșecului? În legătură cu această chestiune, am văzut în Capitolul 8 cum ar putea fi fondată o întreprindere controlată de muncitori într-o societate liberă. Ideea poate fi generalizată: *există* mijloace de a realiza diferite microsituații prin intermediul acțiunilor voluntare ale persoanelor dintr-o societate liberă. Este o altă chestiune dacă oamenii se *vor* decide să întreprindă aceste acțiuni. Totuși, într-un sistem liber, orice mișcare revolu-

ționară cuprinzătoare și populară trebuie să-și poată realiza țelurile, printr-un astfel de proces voluntar. Pe măsură ce tot mai mulți oameni văd felul în care se desfășoară, tot mai mulți vor dori să fie o parte a acelui proces sau să-l sprijine. Și în felul acesta se va dezvolta, fără a fi necesar să forțezi pe fiecare în parte sau pe cei mai mulți să se conformeze structurii.*

Chiar dacă nici una dintre aceste obiecții nu este valabilă, unii vor obiecta la faptul că ne bazăm pe acțiunile voluntare ale persoanelor, susținînd că oamenii sînt acum atît de corupți încît nu vor alege să coopereze în mod voluntar în cadrul unor experimente pentru a institui dreptatea, virtutea și viața bună. (Chiar dacă ar alege să facă așa ceva, experimentele ar avea sorți de izbîndă într-un mediu pe de-a-ntregul voluntar, sau într-unul obișnuit.) Mai mult, dacă nu ar fi corupți (după ce ei nu mai sînt corupți) ei ar (vor) coopera. Așadar, continuă argumentul, oamenii trebuie obligați să acționeze în concordanță cu structura bună; iar persoanele care încearcă să-i conducă pe vechile căi greșite trebuie reduse la tăcere.[12] Acest punct de vedere merită o discuție amplă, pe care nu o putem realiza aici. Din moment ce susținătorii acestei idei sînt ei înșiși în mod evident atît de failibili, este de presupus că vor fi puțini aceia care se vor decide să le dea, sau să le permită să aibă, puterile dictatoriale necesare pentru a dezrădăcina acele idei pe care ei le consideră ca fiind dăunătoare. Ceea ce este de dorit este o organizare a societății care să fie optimă pentru oameni care sînt departe de a fi ideali, optimă, de asemenea, pentru

* Persistă un motiv pentru care, deși permis, avînd sorți de izbîndă și fără a trebui să facă față acțiunilor agresive ale unor persoane ostile, experimentul care se desfășoară în mediul extern diferit ar putea să nu aibă șansa de a supraviețui. Pentru că dacă societatea în totalitatea ei nu are un cadru voluntar, atunci ar putea exista un experiment, care să se desfășoare într-un perimetru voluntar al cadrului real total, care *ar* avea succes într-un cadru pe *de-a-ntregul* voluntar, dar care să nu reușească în cel real. Pentru că în cel real, deși nimănui nu îi este interzis să desfășoare vreo acțiune strict necesară pentru succesul experimentului, s-ar putea ca vreo interdicție nelegitimă asupra altor acțiuni să facă mai puțin probabil (mergînd pînă la o probabilitate extrem de scăzută) ca oamenii să săvîrșească acțiuni voluntare care să ducă la succesul experimentului. Pentru a lua un exemplu extrem, fiecăruia într-un anumit grup i s-ar putea permite să aibă o anumită meserie și, cu toate acestea, fiecăruia i s-ar putea interzice să îi învețe pe ceilalți deprinderile necesare în acea meserie, posibilitatea de a certifica astfel de deprinderi fiind singurul mod fezabil de a exercita meseria (deși o altă cale deosebit de dificilă rămîne deschisă.)

oameni cu mult mai buni și care să fie în așa fel încît numai faptul de a trăi într-o astfel de organizare să-i facă pe oameni mai buni și mai ideali. Crezînd precum Tocqueville că numai fiind liberi oamenii vor ajunge să-și dezvolte și să-și exercite virtuțile, capacitățile, responsabilitățile și judecățile corespunzătoare oamenilor liberi, că faptul de a fi liberi încurajează o astfel de dezvoltare și că oamenii obișnuiți nu sînt atît de afundați în corupție încît să constituie o excepție rară, cadrul voluntar este cel potrivit pentru a fi acceptat.

Oricare ar fi justificarea criticilor la adresa concepțiilor referitoare la mijloace, pe care le susțin scriitorii din tradiția utopică, nu facem nici o supoziție că oamenii pot fi determinați să renunțe în mod voluntar la poziții privilegiate care se bazează pe intervenții nelegitime, în mod direct sau prin intermediul guvernului, în viața altor oameni; nici nu presupunem că în fața acțiunilor voluntare permise indivizilor care refuză să-și mai lase drepturile încălcate, ceilalți, ale căror privilegii nelegitime sînt amenințate, vor sta liniștiți. Este adevărat că nu discut aici ce se poate face în mod legitim și care ar fi cele mai bune tactici în astfel de situații. Pînă ce nu vor accepta cadrul libertarian, cititorii abia dacă vor fi interesați de o astfel de discuție.

Au fost adresate multe critici *țelurilor* particulare ale scriitorilor din tradiția utopică și societăților specifice pe care le descriu ei. Dar două obiecții critice se pare că se aplică la toate.

În primul rînd, utopiștii vor să construiască întreaga societate în conformitate cu un plan amănunțit, formulat dinainte și care nu a fost niciodată aproximat mai înainte. Ei vizează o societate perfectă și deci descriu o societate statică și rigidă, lipsită de orice posibilitate sau așteptare a schimbării sau progresului și fără ca membrii înșiși ai acelei societăți să aibă vreo posibilitate de a alege noi structuri. (Căci, dacă o schimbare este o schimbare în mai bine, atunci starea anterioară a societății, pentru că poate fi depășită, nu a fost perfectă; și dacă o schimbare este o schimbare în rău, starea anterioară a societății, dacă se poate deteriora, nu a fost perfectă. Și de ce să se producă o schimbare care este neutră?)

În al doilea rînd, utopiștii presupun că societatea pe care o descriu ei va funcționa fără să apară anumite probleme, că mecanismele și instituțiile sociale vor funcționa așa cum prezic ei și că oamenii nu vor acționa potrivit anumitor motive și interese. Ei ignoră cu tact anumite probleme evidente de care oricine, indife-

rent de experiența sa, ar fi izbit sau fac supozițiile optimiste cele mai nerealiste în legătură cu felul în care vor fi evitate sau învinse aceste probleme. (Tradiția utopică este maximax.)

Nu detaliem caracterul fiecărei comunități particulare din societate și ne închipuim natura și compoziția acestor comunități constituente ca fiind schimbătoare de-a lungul timpului. Nici un scriitor utopist nu stabilește de fapt *toate* detaliile comunităților. Deoarece detaliile legate de cadru ar trebui să fie fixate, cum se deosebește procedeul nostru de al lor? Ei vor să stabilească dinainte toate detaliile sociale *importante*, lăsînd nedeterminate doar amănuntele banale, de care nu le pasă sau care nu ridică probleme de principiu interesante. În timp ce, din punctul nostru de vedere, natura diverselor comunități este foarte importantă, aceste probleme sînt atît de importante încît ele nu trebuie fixate de către nimeni pentru altcineva. Vrem, totuși, să descriem în mod amănunțit natura cadrului, care trebuie să aibă un caracter fix și neschimbător? Să presupunem că acest cadru va funcționa fără probleme? Vreau să descriu *genul* de cadru care lasă libertate pentru experimente de diferite tipuri.* Dar nu toate detaliile cadrului vor fi stabilite dinainte. (Ar fi mai ușor să facem aceasta decît să proiectăm dinainte detaliile unei societăți perfecte.)

Nici nu presupun că sînt rezolvate toate problemele legate de cadru. Să menționăm aici cîteva. Vor fi probleme în legătură cu rolul, dacă există așa ceva, care urmează să fie jucat de către o autoritate centrală (sau de către o asociație de protecție); cum va fi aleasă această autoritate și cum ne vom asigura că autoritatea face doar ceea ce trebuie să facă? După cum văd eu lucrurile, rolul important ar fi acela de a susține funcționarea cadrului – de exemplu, să împiedice unele comunități de a invada și de a pune stăpînire pe altele, pe persoanele și bunurile lor. Mai mult, ea va

---

* Unii scriitori încearcă să justifice un sistem al libertății ca fiind unul care va conduce la o rată optimă a experimentării și inovației. Dacă optimumul este definit ca fiind ceva produs de către un sistem al libertății, rezultatul este neinteresant și, dacă se oferă o caracterizare alternativă a optimumului, s-ar putea ca să fie dobîndit în cea mai mare măsură, obligîndu-i pe oameni să inoveze și să experimenteze, taxîndu-i mai mult pe aceia care nu fac așa ceva. Sistemul pe care îl propunem lasă loc pentru o astfel de experimentare, dar nu o impune; oamenii sînt liberi să rămînă în starea în care sînt, dacă vor, după cum sînt liberi, de asemenea, să inoveze.

arbitra într-un fel rezonabil conflictele dintre comunități care nu pot fi rezolvate cu mijloace pașnice. Nu aș vrea să cercetez aici care este cea mai bună formă a unei astfel de autorități centrale. Pare de dorit să nu fie fixată definitiv, ci să fie lăsat loc pentru îmbunătățiri de amănunt. Ignor aici problemele dificile și importante ale controalelor asupra unei autorități centrale suficient de puternice pentru a-și îndeplini funcțiile corespunzătoare, pentru că nu am nimic deosebit de adăugat la literatura standard asupra federațiilor, confederațiilor, descentralizării puterii, controalelor și echilibrelor ș.a.m.d.[13]

După cum am menționat, o dominantă a gîndirii utopice este sentimentul că există un set de principii destul de evidente pentru a fi acceptate de către toți oamenii bine intenționați, destul de precise pentru a-i orienta fără echivoc în situații particulare, destul de clare, așa încît toți vor înțelege ceea ce dictează ele și destul de complete pentru a răspunde la toate problemele care vor apărea în realitate. Deoarece nu fac presupunerea că există astfel de principii, nu fac nici presupunerea că sfera politicului va dispărea. Încîlceala detaliilor unui aparat politic și detaliile privitoare la felul în care *el* trebuie să fie controlat și limitat nu concordă cu ușurință cu speranțele noastre într-o schemă utopică directă și simplă.

În plus față de conflictul dintre comunități, vor mai exista și alte sarcini pentru un aparat sau agenție centrale, de exemplu, aceea de a impune dreptul unui individ de a părăsi o comunitate. Dar apar probleme, dacă se poate spune în mod plauzibil că un individ *datorează* ceva celorlalți membri ai unei comunități pe care el vrea să o părăsească: de exemplu, el a fost educat pe cheltuiala lor, pe baza unui acord explicit că el își va folosi deprinderile și cunoștințele în comunitatea de baștină. Sau, a dobîndit anumite obligații familiale pe care le va abandona mutîndu-se într-o altă comunitate. Sau, fără astfel de legături, el vrea să plece. Ce poate să ia cu el? Sau, vrea să plece după ce a comis o faptă incriminabilă, pentru care comunitatea vrea să-l pedepsească. Este clar că principiile vor fi complicate. Copiii ridică probleme chiar mai dificile. Într-un anumit fel, trebuie să ne asigurăm că ei sînt *informați* cu privire la alternativele disponibile. Dar comunitatea de baștină ar putea socoti important ca tinerii ei să nu afle că la o sută de kilometri depărtare există o comunitate caracterizată printr-o mare libertate sexuală. Ș.a.m.d. Menționez aceste probleme pentru a indica o parte din cercetarea care trebuie întreprinsă asupra detaliilor unui

cadru și pentru a lămuri că nici nu consider că natura lui poate fi stabilită definitiv acum.*

Chiar dacă detaliile cadrului nu sînt fixate, nu va avea unele limite rigide, unele dimensiuni nemodificabile? Va fi posibil să trecem la un cadru nonvoluntar, care să permită excluderea cu forța a diferite stiluri de viață? Dacă ar putea fi conceput un astfel de cadru care să nu poată fi transformat într-unul nonvoluntar, am fi dispuși să-l instituim? Dacă instituim un astfel de cadru general voluntar în mod permanent, nu eliminăm, într-o anumită măsură, anumite alegeri posibile? Nu spunem, oare, dinainte că oamenii nu pot alege să trăiască într-un anumit fel; oare nu fixăm un domeniu rigid în care oamenii să se poată mișca, comițînd astfel greșeala obișnuită a utopiilor statice? Întrebarea similară în legătură cu un individ este dacă un sistem liber îi va permite să se vîndă el însuși ca sclav. Cred că da. (Alții nu sînt de acord cu aceasta.) I-ar permite, de asemenea, în mod permanent să nu se angajeze niciodată într-o astfel de tranzacție. Dar sînt unele lucruri pe care indivizii pot să le aleagă pentru ei înșiși, pe care nimeni nu poate să le aleagă pentru altul. Atîta timp cît ne dăm seama la ce nivel *general* se plasează rigiditatea și ce diversitate de vieți particulare și de comunități permite, răspunsul este, „Da, cadrul trebuie stabilit ca fiind unul voluntar“. Dar să ne aducem aminte că fiecare individ poate să contracteze orice constrîngere particulară asupra lui însuși și, astfel, îi este îngăduit să folosească cadrul voluntar pentru a ieși din el. (Dacă toți indivizii fac astfel, cadrul voluntar nu va funcționa pînă la generația următoare, atunci cînd alții se vor maturiza.)

CUM FUNCȚIONEAZĂ UTOPIA

„Ei bine, cum anume va fi totul? În ce direcție se vor dezvolta oamenii? Cît de mari vor fi comunitățile? Vor exista unele orașe mari? Cum va funcționa economia în ansamblul ei pentru a stabili dimensiunea comunităților? Vor fi toate comunitățile geografice

* Bineînțeles, am putea încerca niște cadre ușor diferite în diferite zone ale unei țări, permițînd fiecărei zone să-și modifice puțin cîte puțin propriul ei cadru, pe măsură ce constată cum funcționează celelalte. Totuși, în interiorul graniței, va exista un cadru comun, deși caracterul său specific nu va fi fixat definitiv.

sau vor exista multe asociații secundare importante ș.a.m.d.? Se vor orienta majoritatea comunităților după viziuni utopice particulare (deși diverse), sau multe comunități vor fi deschise și nu vor fi animate de nici o astfel de viziune particulară?"

Nu știu, și nu trebuie să vă preocupe ipotezele mele în legătură cu ceea ce s-ar produce în interiorul cadrului în viitorul apropiat. În ceea ce privește viitorul îndepărtat, nu aș încerca să fac nici o ipoteză.

„Așadar, asta este tot ceea ce se obține: Utopia este o societate liberă?" Utopia *nu* este doar o societate în care este realizat cadrul. Cine ar putea să creadă că după zece minute de la stabilirea cadrului, am avea utopia? Lucrurile nu ar fi diferite față de cum sînt acum. Este ceea ce crește în mod spontan din alegerile individuale ale multor oameni de-a lungul unei perioade mari de timp, despre care va merita să vorbim în mod elocvent. (Nu că fiecare stadiu al procesului este o stare finală către care tind toate dorințele noastre. Procesul utopic ia locul stării finale utopice a altor teorii statice ale utopiilor.) Multe comunități vor dobîndi multe caracteristici diferite. Numai un prost, sau un profet, ar încerca să prezică domeniul și limitele și caracteristicile comunităților după, de exemplu, 150 de ani de funcționare a acestui cadru.

Neaspirînd la nici unul dintre aceste roluri, dați-mi voie să închei subliniind natura duală a concepției utopiei prezentate aici. Există cadrul utopiei și există comunitățile particulare din acest cadru. Aproape întreaga literatură asupra utopiei se ocupă, după concepția noastră, de caracterul comunităților particulare din interiorul acestui cadru. Faptul că nu am luat în considerare o anumită descriere specifică a unei comunități constituente *nu* înseamnă că (după cum cred) a face așa ceva este lipsit de importanță, sau mai puțin important, sau neinteresant. Cum ar putea să fie așa? *Trăim* în anumite comunități. Aici trebuie propusă și realizată viziunea nonimperialistă a unei societăți ideale sau bune. Cadrul există *pentru* a permite să se înfăptuiască aceasta. Fără astfel de viziuni care impulsionează și însuflețesc crearea unor comunități particulare cu anumite caracteristici dorite, cadrul va fi lipsit de viață. Conjugat cu viziunile particulare ale multor persoane, cadrul ne dă posibilitatea să obținem cea mai bună dintre toate lumile posibile.

Poziția expusă aici respinge în întregime planificarea amănunțită, prealabilă a unei comunități în care fiecare trebuie să trăiască

și, cu toate acestea, simpatizează cu experimentarea utopică voluntară și îi oferă fundamentul pe care se poate dezvolta; această poziție se situează în tabăra utopică sau antiutopică? Dificultatea pe care o resimt răspunzînd la această întrebare îmi dă curajul să consider că acest cadru captează virtuțile și avantajele fiecărei poziții. (Dacă, în schimb, face greșeala de a combina erorile, defectele și greșelile ambelor, procesul de filtrare al discuției libere și deschise va clarifica această chestiune.)

UTOPIA ȘI STATUL MINIMAL

Cadrul utopiei pe care l-am descris este echivalent cu statul minimal. Argumentul acestui capitol se dezvoltă (și rezistă) în mod independent de argumentul Părților I și II și converge către rezultatul lor, statul minimal, dintr-o altă direcție. În discuția noastră din acest capitol nu am abordat cadrul drept un stat mai mult decît minimal, dar nu am făcut nici un efort să edificăm argumentul nostru în mod explicit pe fundalul discuției noastre anterioare despre agențiile de protecție. (Deoarece am urmărit convergența a două linii independente de argumentare.) Nu este nevoie să amestecăm discuția noastră de aici cu cea de dinainte despre agențiile dominante de protecție mai mult decît pentru a observa că oricare ar fi concluziile la care ajung oamenii în legătură cu rolul autorității centrale (controalele asupra ei ș.a.m.d.), acestea vor modela forma (internă) și structura agențiilor de protecție cărora ei se hotărăsc să le fie clienți.

Am argumentat în Partea I că statul minimal este legitim din punct de vedere moral; în Partea a II-a am argumentat că nici un stat cu atribuții mai extinse nu ar putea fi justificat din punct de vedere moral, că orice stat mai extins ar (va) viola drepturile indivizilor. Acest stat privilegiat din punct de vedere moral, singurul stat legitim din punct de vedere moral, singurul tolerabil din punct de vedere moral, vedem acum că este acela care realizează cel mai bine aspirațiile utopice ale visătorilor și vizionarilor de anvergură. Păstrează ceea ce noi toți putem păstra din tradiția utopică și dechide restul tradiției aspirațiilor noastre individuale. Să ne reamintim acum întrebarea cu care a început acest capitol. Nu este statul minimal, cadrul utopiei, o viziune înălțătoare?

Statul minimal ne tratează ca pe niște indivizi inviolabili, care nu pot fi folosiți în anumite feluri de către alții, ca mijloace, sau unelte, sau instrumente, sau resurse; ne tratează ca pe niște persoane care au drepturi individuale, cu demnitatea pe care ne-o conferă aceasta. Tratîndu-ne cu respect, respectîndu-ne drepturile, ne dă posibilitatea, în mod individual sau cu cine alegem noi, să ne decidem viața și să ne realizăm țelurile și concepția despre noi înșine, în măsura în care putem, ajutați de către cooperarea voluntară a altor indivizi care posedă aceeași demnitate. Cum *să-și permită* un stat sau grup de indivizi să facă mai mult. Sau mai puțin.

NOTE

CAPITOLUL 1 – De ce teoria stării naturale?

1. Vezi Norwood Russell Hanson, *Patterns of Discovery* (New York: Cambridge University Press, 1958), pp. 119–120, și citatul său din Heisenberg (p. 212). Deși *X* (culoarea, căldura ș.a.m.d.) unui obiect poate fi explicat în termenii părților sale componente dintr-o anumită calitate – *X* (culori într-o anumită ordine, căldura medie a părților ș.a.m.d.), *întregul* domeniu al lui *X* nu poate fi explicat sau înțeles în acest fel.

2. Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York: The Free Press, 1965), pp. 247–249, 273–278, 293–295, 338.

CAPITOLUL 2 – Starea naturală

1. John Locke, *Two Treatises of Government*, ediția a II-a, ed. Peter Laslett (New York: Cambridge University Press, 1967). Dacă nu se specifică altceva, toate trimiterile sînt la *Second Treatise*.

2. Despre dificultățile legate de obligația pe care ți-o asumi față de ceva și despre acordurile tacite, a se vedea Thomas Schelling, *The Strategy of Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960).

3. Alții pot să pedepsească fără solicitarea lui; vezi următoarea discuție în Capitolul 5 al acestei cărți.

4. Vom vedea (p. 55) cum banii pot să existe într-o stare naturală fără un acord explicit care să stabilească un mijloc de schimb. Servicii de protecție private au fost propuse și discutate de diverși autori în tradiția individualist-anarhistă. Ca fundal, a se vedea Lysander Spooner, *NO TREASON: The Constitution of No Authority* (1870), *Natural Law* și *A Letter to Grover Cleveland on His False Inaugural Address; The Usurpation and Crimes of Law-makers and Judges, and the Consequent Poverty, Ignorance, and Servitude of the People* (Boston: Benjamin R. Tucker, 1886), totul republicat în *The Collected Works of Lysander Spooner*, 6 volume (Weston, Mass.: M & S Press, 1971). Benjamin

R. Tucker discută funcționarea unui sistem social în care toate serviciile de protecție sînt furnizate în mod privat în *Instead of a Book* (New York, 1893), pp. 14, 25, 32–33, 36, 43, 104, 326–329, 340–341, multe pasaje fiind retipărite în a sa *Individual Liberty*, ed. Clarence Lee Swartz (New York, 1926). Nu poate fi subliniat suficient cît de vii, stimulatoare și interesante sînt scrierile și argumentele lui Spooner și Tucker, cu atît mai mult cu cît nu ne putem hotărî să menționăm vreo sursă secundară. Dar vezi și lucrarea excelentă și interesantă a lui James J. Martin, *Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America, 1827–1908* pentru o descriere a vieților și concepțiilor lui Spooner, Tucker și ale altor autori din tradiția acestora. Vezi și discuția mai extinsă asupra programului protecției private în Francis Tandy, *Voluntary Socialism* (Denver: F. D. Tandy, 1896), pp. 62–78. O discuție critică asupra programului este prezentată în John Hospers, *Libertarianism* (Los Angeles: Nash, 1971), cap. 11. Un susținător recent este Murray N. Rothbard, care în *Power and Market* (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, Inc., 1970), pp. 1–7, 120–123, descrie succint cum consideră el că ar putea funcționa programul și încearcă să răspundă unor obiecții care i-au fost adresate. Cea mai detaliată discuție pe care o cunosc se află în Morris și Linda Tannehill, *The Market for Liberty* (Lansing, Mich.: tipărită particular, 1970), în mod special pp. 65–115. De cînd am scris această lucrare în 1972, Rothbard și-a prezentat ideile mai pe larg în *For a New Liberty* (New York: Macmillan, 1973), cap. 3 și 11 și David Friedman a apărat anarho-capitalismul cu entuziasm în *The Machinery of Freedom* (New York: Harper & Row, 1973), partea a III-a. Fiecare dintre aceste lucrări merită din plin să fie citită, dar nici una nu mă determină să revizuiesc ceea ce spun aici.

5. Vezi I. B. Singer, *In My Father's Court* (New York: Farrar, Strauss, and Giroux, 1966): pentru un exemplu recent de „contracultură“ vezi *WIN Magazine* din 1 noiembrie, 1971, pp. 11–17.

6. Exercițiu pentru cititor: descrieți felul în care considerațiile discutate aici și mai jos conduc la situația în care fiecare arie geografică are o agenție sau o structură federală de agenții dominantă în interiorul ei, chiar dacă la început zona conține un grup de agenții pentru care „cîștigă aproape toate luptele cu“ este o relație conexă și *non*tranzitivă.

7. Vezi Kenneth R. Boulding, *Conflict and Defense* (New York: Harper, 1962), cap. 12.

8. Pentru o indicație a complexității unui astfel de corpus de reguli, vezi American Law Institute, *Conflict of Laws; Second Restatement of the Law*, Proposed Official Draft, 1967–1969.

9. Vezi Yale Brozen, „Is Government the Source of Monopoly?“ *The Intercollegiate Review*, 5, nr. 2 (1968–69), 67–78; Fritz Machlup, *The Political Economy of Monopoly* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1952).

10. Locke presupunea că majoritatea preponderentă, deși nu toți indivizii care trăiesc în starea naturală ar accepta legea naturală. Vezi Richard Ashcroft, „Locke's State of Nature", *American Political Science Review*, septembrie, 1968, pp. 898–915, în mod special partea I.

11. Vezi Morris și Linda Tannehill, *The Market for Liberty*; în legătură cu importanța cooperării voluntare pentru funcționarea guvernării vezi, de exemplu, Adam Roberts, ed., *Civilian Resistance as National Defense* (Baltimore: Penguin Books, 1969) și Gene Sharp, *The Politics of Non-Violent Action* (Boston: Porter Sargent, 1973).

12. Vezi Ludwig von Mises, *The Theory of Money and Credit*, ed. a II-a (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1953), pp. 30-34, de unde am luat această istorie.

13. Pentru începuturile unei abordări a problemelor pe care trebuie să le ia în considerare o interpretare a explicațiilor de tipul mîinii invizibile, vezi lucrările lui F. A. Hayek, „Notes on the Evolution of Systems of Rules of Conduct" și „The Results of Human Action but not of Human Design", în ale sale *Studies in Philosophy, Politics, and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), ca și capitolele 2 și 4 ale lucrării sale *Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960). Vezi și discuția referitoare la mecanismele de planificare și mecanismele de filtrare în Capitolul 10 al acestei cărți. Pentru a vedea cît de aproape sîntem de începuturi, să observăm că nimic din cele spuse aici nu explică de ce nu oricare explicație științifică (care nu apelează la intenții) a unei relații funcționale între variabile este o explicație de tipul mîinii invizibile.

14. Vezi Max Weber, *Theory of Social and Economic Organization* (New York: Free Press, 1947), p. 156; și Max Rheinstein, ed., *Max Weber on Law in Economy and Society* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954), cap. 13.

15. Compară cu abordarea lui H. L. A. Hart a problemei paralele pentru existența unui sistem juridic în *The Concept of Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1961), pp. 113–120.

16. În legătură cu afirmația că medicii fac așa ceva, vezi Reuben Kessell, „Price Discrimination in Medicine", *Journal of Law and Economics*, 1, nr. 1 (octombrie 1958), 20–53.

CAPITOLUL 3 — Constrîngerile morale și statul

1. Aici și în secțiunea următoare urmăresc și dezvolt argumentarea acestor probleme din nota de subsol 4 a studiului meu „On the Randian Argument", *The Personalist*, primăvara 1971.

2. Pentru o formulare clară a ideii că această doctrină este greșită, vezi John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), pp. 30, 565–566.

3. Cine face ce? Adesea, o întrebare utilă este următoarea:

– „Care este deosebirea dintre un maestru zen și un filozof analitic?"

– „Unul vorbește enigmatic și celălalt scoate enigme din ceea ce se vorbește."

4. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated by H. J. Paton, *The Moral Law* (Londra: Hutchinson, 1956), p. 96 (Ed. rom., I. Kant, *Critica rațiunii practice*, Editura științifică, București, 1972, p. 47).

5. Vezi John Rawls, *A Theory of Justice*, secțiunile 5, 6, 30.

6. Vezi Gilbert Harman, „The Inference to the Best Explanation", *Philosophical Review*, 1965, pp. 88–95 și *Thought* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1973), cap. 8, 10.

7. Vezi Judith Jarvis Thomson, „A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs*, 1, nr. 2 (toamna 1971), 52–53. De cînd am scris despre această chestiune, John Hospers a abordat probleme asemănătoare într-un studiu în două părți, „Some Problems about Punishment and the Retaliatory Use of Force", *Reason*, noiembrie 1972 și ianuarie 1973.

8. Să ne aducem aminte gluma idiș:

– „Viața este mizerabilă; ar fi fost mai bine să nu mă fi născut."

– „Da, dar cine este atît de norocos? Nici unul la o mie."

9. „Există vreun motiv să le facem să sufere? Nici unul de care să-mi pot da seama. Există motive pentru care *nu* trebuie să le facem să sufere? Da, mai multe ... S-ar putea să ne dăm seama într-o bună zi că numărul picioarelor, pilozitățile pielii sau terminația osului sacral sînt motive la fel de insuficiente pentru a lăsa pradă aceleiași sorți o ființă sensibilă. Ce altceva trebuie să traseze linia de netrecut? Facultatea rațiunii, sau, poate, facultatea discursului? Dar un cal sau un cîine matur este dincolo de orice comparație un animal mai rațional și, de asemenea, mai comunicativ decît un copil de o zi, o săptămînă, sau chiar o lună. Dar să presupunem că acest caz ar fi cu totul altfel; ce rost ar avea? Întrebarea nu este, pot ele să *raționeze*? și nici pot ele să *vorbească*?, ci, pot ele să *sufere*?" Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. 17, secț. 4, n. 1. Înaintea pasajului citat, Bentham discută despre faptul de a mînca carne, ceea ce socotește a fi permisibil, pentru că animalele nu au anticipări pe termen lung ale suferinței viitoare datorate cunoașterii faptului că vor muri și pentru că moartea pe care le-o pricinuiesc oamenii este mai puțin dureroasă decît aceea pe care ar suferi-o în procesul natural.

10. Această idee mi-a fost sugerată de către Thom Krystofiak.

11. Cel puțin un filosof a ridicat problema dacă avem temeiuri bune pentru a acorda o pondere mai mică intereselor animalelor decît celor ale noastre și pentru a impune limitări mai puțin stringente în privința trata-

mentului aplicat lor decît în privința felului de a ne purta cu oamenii. Vezi Leonard Nelson, *System of Ethics* (New Haven, Conn.: Yale Univesity Press, 1956), sect. 66, 67. După ce am scris această parte despre animale, problema a fost ridicată într-o lucrare interesantă de către Peter Singer, „Animal Liberation", *New York Review of Books*, 5 aprilie 1973, pp. 17–21. Din păcate, Singer consideră ca fiind greu de conchis dacă șobolanii pot fi uciși pentru a fi împiedicați să-i muște pe copii. Ar fi util aici să se aplice principii în legătură cu răspunsul la amenințările nevinovate (vezi p. 77).

CAPITOLUL 4 — Prohibire, compensație și risc

1. Comparați aceasta cu ideea lui Kant că „fiecare poate folosi mijloace violente pentru a constrînge pe altul să intre într-o stare juridică a societății". *The Metaphysical Elements of Justice*, trad. John Ladd (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965) sect. 44; și vezi discuția noastră care urmează în Capitolul 6.

2. Rothbard pare să favorizeze această alternativă. „Să presupunem că Smith, convins de vina lui Jones, « ia legea în propriile sale mîini » mai degrabă decît să treacă prin procedura tribunalului? Ce se întîmplă atunci? În sine, aceasta ar fi legitim și nu pasibil de pedeapsă ca o crimă, deoarece nici un tribunal sau instituție nu poate să aibă dreptul, într-o societate liberă, să folosească forța pentru apărare fără ca același drept să îl aibă și fiecare individ. Totuși, Smith ar trebui să accepte consecința unui posibil recurs și judecăți din partea lui Jones și el însuși ar trebui să se aștepte să fie pedepsit ca un criminal, dacă Jones este găsit nevinovat." *Power and Market* (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies Inc., 1970), p. 197, n. 3.

3. Vezi și simpozionul „Is Government Necessary?" *The Personalist*, primăvara 1971.

4. Chestiuni înrudite pe care trebuie să le abordeze teoriile drepturilor naturale sînt prezentate într-un mod interesant de către Ervin Goffman în *Relations in Public* (New York: Basic Books, 1971), cap. 2, 4.

5. Dacă Locke ar accepta restricții paternaliste speciale, atunci poate că un individ ar putea da în mod legitim unui alt individ permisiunea și dreptul să facă ceva ce el nu poate să-și facă sieși: de exemplu, ar putea să permită unui doctor să-l trateze potrivit cu cea mai bună judecată a doctorului, deși îi lipsește dreptul de a se trata pe sine însuși.

6. Aceste întrebări și discuția care urmează reprezintă o reluare (cu îmbunătățiri stilistice) a unei lucrări din februarie 1972 care a circulat sub titlul Părții I a acestei cărți. În mod independent, Guido Calabresi și A. Douglas Melamed, „Property Rules, Liability Rules, and Inalienability",

Harvard Law Review, 85, nr. 6 (aprilie 1972), 1089–1128, discută probleme similare și unele subiecte abordate aici.

7. De exemplu, am putea presupune că averea netă a fiecărei persoane este înregistrată într-un computer central și că fiecare are un sold în lichidități suficient pentru a achita orice despăgubire. (Vom vedea mai tîrziu ce probleme interesante apar atunci cînd slăbim această supoziție din urmă.) Vînzările implică adăugarea prețului la soldul vînzătorului și scăderea lui din acela al cumpărătorului. O sentință împotriva unei persoane este susținută prin transferarea unei sume de bani din contul său în acela al victimei sale; nu există nici o posibilitate de a refuza să plătești. Menționăm aceasta pentru a face mai pregnantă întrebarea noastră și nu pentru a recomanda sistemul computerizat.

8. Vezi Peter Newman, *The Theory of Exchange* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1965), cap. 3.

9. În legătură cu rolul mai obișnuit al intermediarului vezi Armen Alchian și W. R. Allen, *University Economics*, ed. a II-a (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1967), pp. 29–37, 40.

10. Intensificate de apariția nesigură a evenimentului? Vezi Martin Seligman et. al., „Unpredictable and Uncontrollable Aversive Events", în Robert Brush, ed., *Aversive Conditioning and Learning*, Academic Press, 1971, pp. 347–400, în mod special secțiunea a IV-a.

11. O explicație rațională de adîncime intermediară ar fi oferită de posibilitatea intermediară ca orice teamă *specifică* să fie eliminată dintr-un mediu social sau altul, deși nu toate temerile. Ar trebuie să observăm că cineva care susține că anumite temeri specifice nu sînt eliminabile printr-o schimbare a mediului social *ar putea* totuși să se întrebe dacă aceste temeri nu ar fi prea iraționale pentru a fi determinate de o politică socială, deși această poziție ar fi greu de apărat în cazul a ceva de felul fricii de vătămare corporală.

12. Vezi lucrarea lui H. L. A. Hart, „Legal Responsibility and Excuses", în *Punishment and Responsibility* (New York: Oxford University Press, 1968), cap. 2. Argumentul nu poate fi extins de la pedeapsă la compensație, deoarece aceste costuri trebuie să scadă undeva. Cu privire la astfel de probleme, vezi discuția din Walter Blum și Harry Kalven, Jr., *Public Law Perspectives on a Private Law Problem: Auto Compensation Plans* (Boston: Little, Brown, 1965).

13. O plasă foarte largă ar fi aruncată prin prohibirea oricărui act a cărui consecință riscantă ar produce teamă, dacă ar fi anticipată cu certitudine, care ar putea fi o parte a unei totalități de acte similare care produc teamă, în situația în care faptul că totalitatea produce sau nu teamă depinde de cît de multe acte similare conține.

14. *An Anatomy of Values* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1970), cap. 9.

15. Discuția cea mai sofisticată din punct de vedere economic a criteriilor de determinare a cantității compensației pentru pierderea vieții se găsește în E. J. Mishan, „Evaluation of Life and Limb: A Theoretical Approach“, *Journal of Political Economy*, 1971, pp. 687–705. Din păcate, procedura lui Mishan implică o contabilitate dublă, pentru că „riscurile indirecte sau derivate“ (pp. 699–705) ale morții unei persoane, incluzînd pierderea financiară sau psihică pricinuită altora, vor fi incluse deja, prin intermediul grijii lui pentru ei, în riscul involuntar direct, așa cum îl explică Mishan. Deoarece compensația trebuie plătită pentru riscul involuntar direct într-o cantitate suficientă să-l determine pe individul respectiv să accepte să-și asume riscul morții. În ipoteza că oamenii au dreptul de a se sinucide, de a renunța la serviciul lor ș.a.m.d., dacă victima însăși nu este preocupată de aceste riscuri indirecte sau derivate, ele nu par să fie un cost care poate fi impus pe bună dreptate asupra altuia care-și riscă viața sau își cauzează moartea. De fapt, ar putea fi impuse aceste costuri împotriva persoanei înseși sau a bunurilor sale dacă *ea* se sinucide sau își părăsește locul de muncă? Dacă, pe de altă parte, persoana este preocupată de aceste riscuri indirecte sau derivate, ele vor fi incluse (atît cît este adecvat), prin intermediul preocupării *sale* pentru ele, în compensarea riscului direct. Trebuie să adăugăm la această critică, totuși, factorul suplimentar că o victimă poate să aibă *obligații* față de alții, de care nu-i pasă, dar pe care și le-ar îndeplini, dacă ar fi în viață, datorită, probabil, presiunii sociale sau juridice. Determinarea teoretică a compensației potrivite *ar trebui* să includă riscurile indirecte care se răsfrîng asupra persoanelor cărora victima, deși le este indiferentă, le este obligată.

16. Datorez lui Ronald Hamowy această obiecție la considerarea condiției ca fiind suficientă.

CAPITOLUL 5 — Statul

1. Herbert Hart, „Are There Any Natural Rights?“ *Philosophical Review*, 1955; John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), sect. 18. Formularea pe care o dau principiului este apropiată de cea a lui Rawls. Argumentul pe care îl oferă Rawls pentru acest principiu constituie un argument doar pentru principiul mai îngust al fidelității (promisiunile bona fide trebuie ținute). Deși dacă nu ar exista nici o cale de a evita dificultățile de tipul „cine este primul care începe“ legate de principiul fidelității (p. 349) în alt fel decît prin apel la principiul imparțialității, atunci *ar fi* un argument pentru principiul imparțialității.

2. Hart, „Are There Any Natural Rights?“

3. Am formulat remarcile mele în termenii noțiunii în mod evident vagi de „punct esențial“ al anumitor genuri de drepturi deoarece cred că aceasta dă argumentului lui Hart construcția sa cea mai plauzibilă.

4. Am făcut un ocol tratînd instituția în felul în care o consideri atunci cînd într-un mod incorect nu ți se permite să-ți spui părerea asupra constituirii ei sau să te decizi asupra naturii ei, pentru că aici Rawls ar obiecta că nu satisface cele două principii ale dreptății pe care le-a conceput el. Deși Rawls nu cere ca fiecare microinstituție să satisfacă cele două principii ale dreptății pe care le formulează el, ci numai structura fundamentală a societății, el pare să susțină că o microinstituție trebuie să satisfacă aceste două principii dacă trebuie să dea naștere obligațiilor din perspectiva principiului imparțialității.

5. Acceptabilitatea pentru noi a procedurilor de care dispunem poate să depindă de faptul că nu cunoaștem această informație. Vezi Lawrence Tribe, „Trial by Mathematics“, *Harvard Law Review*, 1971.

6. Este o consecință a concepției lui Locke faptul că fiecare cetățean este într-o stare naturală cu privire la procedura de apel cea mai înaltă a statului, deoarece nu există nici un alt apel. Așadar, el este într-o stare naturală în ceea ce privește statul în întregime. De asemenea, cetățenii au „libertatea să facă apel la Cer, ori de cîte ori consideră cauza ca fiind suficient de însemnată. Și deci, deși oamenii nu pot fi judecători, în așa fel încît să aibă prin constituția acelei societăți orice putere superioară pentru a determina și a da o sentință efectivă în acel caz; totuși ei au rezervată printr-o Lege anterioară și supremă față de toate legile pozitive ale oamenilor, acea determinare fundamentală față de ei înșiși, care aparține întregului gen uman, acolo unde nu există nici un apel pe pămînt, și anume să judece dacă au temeiul drept de a face apel la Cer. Iar această judecată ei nu o pot înstrăina. ...“ *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (New York: Cambridge University Press, 1967), II, sect. 168; vezi și sect. 20, 21, 90–93, 176, 207, 241, 242.

7. Deși consider că observațiile din acest paragraf sînt puternice, ele nu elimină în mod complet stînjeneala mea legată de poziția argumentată în text. Cititorul care vrea să susțină, împotriva acestei cărți, că în legătură cu *statul* emerg principii morale speciale ar putea să considere că insistența asupra acestei probleme este rodnică. Deși dacă fac o greșeală aici, atunci poate fi una referitoare la responsabilitate mai degrabă decît la stat.

8. Poate fi cineva în situația de a ști că, să zicem, nu a avut timp să examineze informația și, prin urmare, se va apăra împotriva oricui va aplica procedura asupra lui? Este de presupus că nu, dacă procedura este bine cunoscută și nu de dată recentă. Dar chiar aici, probabil, i se poate pune la dispoziție acestei persoane mai mult timp.

9. Categoria de compensații a căror cerere inspiră teamă va fi mică, dar nevidă. Cererea compensației poate să implice activități de care oamenilor le este frică pentru că îi obligă să facă o muncă forțată compensatorie; s-ar putea să fie chiar impunerea directă a unei consecințe care inspiră teamă, pentru că numai aceasta poate să ridice victima la curba sa de indiferență anterioară?

10. Gilbert Harman propune simpla intertraductibilitate drept criteriu al simplei diferențe verbale în „Quine on Meaning and Existence", *Review of Metaphysics*, 21, nr. 1 (septembrie 1967). *Dacă* vrem să spunem că două persoane cu aceleași opinii, care vorbesc limbaje diferite, se deosebesc numai din punct de vedere verbal, atunci criteriul lui Harman le va socoti drept „simple" traduceri de complexitatea acelora dintre limbaje. Orice s-ar decide în legătură cu astfel de cazuri, criteriul ne ajută în cazul de față.

11. Cei care prohibesc pot să ceară un preț părții căreia i se impune prohibirea pentru celelalte costuri ale îndeplinirii activității, dacă ar fi neprohibită, cum ar fi timpul, energia ș.a.m.d.?

12. Aici, ca de altfel în toate celelalte locuri din această lucrare, „vătămare" se referă numai la încălcările graniței.

13. Lawrence Krader, *Formation of the State* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968), pp. 21–22.

CAPITOLUL 6 — Considerații suplimentare despre argumentul în favoarea statului

1. Locke susține că oamenii se pot constitui într-o societate civilă sau asociație de protecție pentru, printre altele, „o mai mare siguranță față de oricine nu este de-al lor. Aceasta poate să o facă oricîți oameni, deoarece nu aduce vreo atingere libertății celorlalți; ei rămîn așa cum erau în libertatea stării naturale." *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (New York: Cambridge University Press, 1967), II, sect. 95. (Dacă nu se specifică altceva, toate referirile următoare din acest capitol sînt la *Second Treatise*.) Dar deși nu le prejudiciază libertatea prin reducerea drepturilor pe care le au, le prejudiciază securitatea prin aceea că face mai probabil ca ei să fie victime ale nedreptății, deoarece nu vor putea să-și apere în mod efectiv propriile lor drepturi. În altă parte, Locke recunoaște aceasta, plasînd discuția în contextul acțiunilor arbitrare, deși se aplică, de asemenea, persoanelor care acționează potrivit unor reguli stabilite și specificate în mod public: „Acela care este expus puterii arbitrare a unui singur om, care are în subordine 100 000 de oameni, este într-o situație mult mai proastă decît acela care este expus puterii arbitrare a 100 000 de oameni izolați unul de altul" (sect. 137).

2. Pentru o discuție a aplicabilității principiului dominației la unele cazuri deconcertante, vezi studiul meu „Newcomb's Problem and Two Principles of Choice“, în *Essays in Honor of C. G. Hempel*, ed. N. Rescher et. al. (Holland: Reidel, 1969), pp. 114–146; de asemenea, articolul lui Martin Gardner, „Mathematical Games“, *Scientific American*, iulie 1973, pp. 104–109 și articolul meu despre jocuri matematice, găzduit în *Scientific American*, martie 1974, pp. 102–108.

3. În legătură cu „dilema prizonierilor“ vezi R. D. Luce și H. Raiffa, *Games and Decisions* (New York: Wiley, 1957), pp. 94–102.

4. În legătură cu chestiuni înrudite vezi lucrarea lui Thomas Schelling, „The Reciprocal Fear of Surprise Attack“, *The Strategy of Conflict* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), cap. 9.

5. Deoarece nimic nu se află în afara sferei de cuprindere a puterii șefilor de state, nu ar fi surprinzător dacă o națiune *A* ar interzice unei națiuni *B* să se înarmeze și ar anexa pe *B* la *A*, pretinzînd că aceasta ar oferi cetățenilor lui *B* protecție și, astfel, ar constitui o recunoaștere și o îndeplinire a obligațiilor lui *A* de a-i compensa pentru dezavantajele prohibirii ce le-a fost impusă. *A* ar pretinde că acțiunea sa este permisă. Lăsăm ca exercițiu pentru cititor să arate de ce această mască nu va acoperi o astfel de agresiune.

6. Aceasta *nu* vrea să spună că limitele constituționale ale cuvîntului liber trebuie să fie mai reduse decît sînt. Dar din moment ce responsabilitatea poate să continue și prin opțiunea altora, poate că universitățile pot să impună pe bună dreptate limitări mai severe în privința relațiilor dintre profesorii lor, care ocupă o poziție cu o aură și prestigiu deosebite (le mai au încă?), și studenți. (S-ar putea susține, de asemenea, în sprijinul unui standard instituțional mai sever decît garanțiile constituționale din această zonă, că statutul lor profesional le cere profesorilor să ia foarte în serios ideile și cuvintele.) Așadar, *poate* că ceva de felul următorului principiu *restrîns* poate fi apărat: Dacă există acțiuni pentru care ar fi legitim ca o universitate să-i pedepsească, sau să ia măsuri disciplinare împotriva studenților, dacă le comit și pentru care ar fi legitim ca o universitate să-i pedepsească, sau să ia măsuri disciplinare împotriva profesorilor, dacă le comit, atunci dacă un profesor încearcă și are intenția să-i facă pe studenții de la universitatea sa să săvîrșească aceste acțiuni și reușește (după cum avusese intenția), atunci ar fi legitim ca universitatea să ia măsuri disciplinare sau să-i pedepsească pe membrii corpului profesoral pentru aceasta. Ignor aici întrebări legate de chestiunea ce ar fi potrivit să se întreprindă, dacă profesorii încearcă, dar eșuează nu din motive care li se datorează lor. Ignor, de asemenea, întrebările dificile legate de metodele de convingere care sînt corespunzătoare acestui principiu: de exemplu, cuvîntările din universitate din afara orelor, dar nu un articol publicat într-un ziar local.

7. Datorez aceste întrebări lui Jerrold Katz.

8. „Dar pentru că nu poate exista și nici subzista vreo societate politică fără să aibă în ea însăși puterea de a apăra proprietatea și, pentru aceasta, de a pedepsi crimele tuturor acelora care viețuiesc în această societate, acolo și numai acolo este o societate politică unde *fiecare* membru a renunțat la puterea sa naturală de a judeca și pedepsi încălcările legii naturale, cedînd-o comunității în toate cazurile în care nu-i este interzis, care nu-l exclud de la a cere protecția legii stabilită de societate“ (sect. 87, sublinierea îmi aparține). Oare Locke vrea să spună că existența independenților împiedică existența societății politice în acea zonă, sau că independenții nu sînt *membri* ai unei societăți politice care există realmente în acel teritoriu? (Comparați, de asemenea, cu sect. 89, care nu rezolvă problema.) Locke susține că „monarhia absolută, care este considerată de către unii ca fiind unica guvernare din lume, este într-adevăr incompatibilă cu societatea civilă, și, prin urmare, nu poate fi deloc o formă de guvernare civilă“ (ceea ce pare să folosească condiția ca *toți* să fie incluși) și mai departe spune, „Ori de cîte ori avem de-a face cu indivizi care nu au o astfel de autoritate de a face apel pentru rezolvarea oricărui litigiu dintre ei, acolo acei indivizi sînt încă în starea naturală; și așa este fiecare prinț absolut în raport cu aceia care sînt sub stăpînirea lui“ (sect. 90).

9. Secțiunile 74–76, 105–106 și 112 din *Second Treatise* ne-ar putea face să credem că situația noastră conține un contract, deși să observăm că Locke folosește „consimțămînt“ în aceste secțiuni, mai degrabă decît „contract“. Alte secțiuni și ideea principală care se desprinde din lucrare ne fac să înclinăm în direcția opusă și în felul acesta au gîndit și comentatorii lui Locke. Examinînd discuția despre bani prezentă la Locke (sect. 36, 37, 47, 48, 50, 184), am putea, de asemenea, să acordăm puțină importanță expresiilor de felul „inventarea banilor“, „a fi de acord că o mică bucată de metal galben ... trebuie să fie valoroasă“, „prin consimțămînt mutual“, „fantastica valoare imaginară“ ș.a.m.d., și să subliniem, în schimb, „acordul tacit“, în așa fel încît să facem ca descrierea lui Locke să se potrivească prezentării noastre din Capitolul 2.

10. Distincția dintre „îndreptățire“ și „merit“ este discutată de către Joel Feinberg în lucrarea sa, „Justice and Personal Desert“, retipărită în a sa *Doing and Deserving* (Princeton, M. J.: Princeton University Press, 1970), pp. 55–87. Dacă legitimitatea ar fi legată de merit și valoare mai degrabă decît de îndreptățire (ceea ce nu este), atunci o agenție dominantă de protecție ar putea să aibă legitimitate prin aceea că merită poziția sa dominantă pe piață.

11. Propoziția 1 de mai jos exprimă îndreptățirea lui *a* de a folosi puterea, în timp ce îndreptățirea lui *a* de a fi acela care exercită puterea este exprimată de către propozițiile 2 sau 3.

1. *a* este individul *x*, astfel încît *x* exercită puterea *P* și *x* este îndreptățit să exercite *P* și *P* este (aproape) întreaga putere care există.
2. *a este îndreptățit să fie* individul *x*, astfel încît *x* exercită puterea *P* și *x* este îndreptățit să exercite *P* și *P* este (aproape) întreaga putere care există.

3. *a este îndreptățit să fie* individul *x*, astfel încît *x* exercită puterea *P* și *x* este îndreptățit să exercite *P* și *x este îndreptățit ca P* să fie (aproape) întreaga putere care există.

12. Rothbard consideră că într-un anumit fel, într-o societate liberă, „sentința oricăror două tribunale va fi socotită obligatorie, adică, va fi punctul în care tribunalul va putea acționa împotriva părții declarate vinovate". *Power and Market* (Menlo Park, Calif.: Institute for Humane Studies, 1970), p. 5. *Cine* o va considera obligatorie? Persoana împotriva căreia este dată sentința este cumva obligată moral să fie de acord cu ea? (Chiar dacă știe că este nedreaptă, sau că se bazează pe o greșeală factuală?) De ce să fie constrîns de sentință cineva care nu a fost de acord dinainte cu un astfel de principiu al tribunalului? Vrea să spună Rothbard altceva decît că el se așteaptă că instituțiile nu vor acționa pînă ce două tribunale independente (cel de-al doilea fiind o curte de apel) nu vor cădea de acord? De ce să se considere că acest fapt ne spune totul despre ceea ce este permis din punct de vedere moral oricui să facă, sau că ne spune totul despre arbitrarea autoritară a disputelor?

13. Concepția de tip contractualist ar trebui să fie formulată cu grijă, ca să nu se permită pe nedrept să se considere că un judecător corupt este vinovat de crime.

14. Vezi David Lewis, *Convention* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969), pentru o elaborare filozofică a noțiunii lui Schelling de joc de coordonare: observați în mod deosebit discutarea contractelor sociale în Cap. 3. Abordarea statului în maniera noastră implică o mai redusă coordonare intențională a acțiunii cu alți indivizi, decît abordarea lui Mises a unui mijloc de schimb, descrisă mai sus, în Cap. 2.

Întrebări interesante și importante pe care nu le putem urmări aici privesc măsura în care și în ce condiții, clienții, care dau unei agenții oarecare de protecție legitimitatea specială pe care o posedă, poartă responsabilitatea pentru violarea de către ei a drepturilor altora, pe care ei nu le-au „autorizat"; și ce trebuie să facă pentru a evita să fie răspunzători pentru aceasta. (Vezi Hugo Bedau, „Civil Disobedience and Personal Responsibility for Injustice", *The Monist*, 54 (octombrie 1970), 517–535.

15. Pentru primul punct de vedere vezi Rothbard, *Man, Economy, and State*, vol. 2 (Los Angeles: Nash, 1971), p. 654; pentru cel de-al doilea vezi, de exemplu, Ayn Rand, „Patents and Copyrights", în *Capitalism: the Unknown Ideal* (New York: New American Library, 1966), pp. 125–129.

16. Așa cum am interpretat temeiul subiacent unor astfel de sisteme, în orice caz. Alan Dershowitz mi-a reamintit că ar putea fi oferite unele motive nonpreventive alternative pentru prohibirea impunerii private a justiției. Dacă astfel de motive ar rezista examinării critice, atunci ar fi

incorect să facem afirmația tare că toate sistemele juridice care prohibesc impunerea privată a justiției *presupun* legitimitatea *unor* considerații preventive.

CAPITOLUL 7 — Dreptatea distributivă

1. Cititorul care s-a uitat mai departe și a văzut că cea de-a doua parte a acestui capitol discută teoria lui Rawls, poate să considere în mod greșit că fiecare remarcă sau argument din prima parte împotriva teoriilor alternative ale dreptății sînt concepute pentru a fi aplicate teoriei lui Rawls, sau pentru a anticipa o critică a acesteia. Dar nu este așa; mai există și alte teorii care merită să fie criticate.

2. Vezi totuși cartea utilă a lui Boris Bittker, *The Case for Black Reparations* (New York: Random House, 1973).

3. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: Univesity of Chicago Press, 1960), p. 87.

4. Această întrebare nu implică faptul că ei vor tolera fiecare distribuire structurată. Discutînd ideile lui Hayek, Irving Kristol a afirmat recent că oamenii nu vor tolera mult timp un sistem care produce distribuiri structurate în funcție de valoare, mai degrabă decît în funcție de merit. („« When Virtue Loses All Her Loveliness » — Some Reflections on Capitalism and « The Free Society »", *The Public Interest*, Fall 1970, pp. 3–15.) Kristol, urmărind unele remarci ale lui Hayek, pune semn de egalitate între un sistem meritocratic și dreptate. Din moment ce se poate argumenta în favoarea unui standard extern al distribuirii în funcție de beneficiile altora, ceea ce ne interesează este o ipoteză mai slabă (și, deci, mai plauzibilă).

5. Situații care variază continuu de la această situație limită pînă la situația noastră ne-ar forța să explicităm rațiunea de a fi subiacentă a îndreptățirilor și să examinăm dacă aceste considerații despre îndreptățire preced din punct de vedere lexicografic considerațiile teoriilor obișnuite ale dreptății distributive, în așa fel încît *cea mai neînsemnată* prezență a îndreptățirii să cîntărească mai greu decît considerațiile teoriilor obișnuite ale dreptății distributive.

6. Vezi fragmentul din nuvela lui John Henry MacKay, *The Anarchists*, retipărit în Leonard Krimmerman și Lewis Perry, ed., *Patterns of Anarchy* (New York: Doubleday Anchor Books, 1966), în care un anarhist individualist îl presează pe un anarhist comunist cu următoarea întrebare: „În sistemul social pe care-l numești « comunism liber », le-ai interzice indivizilor să schimbe între ei munca lor prin intermediul propriului lor mijloc de schimb? Și mai departe: le-ai interzice să ocupe pămînt pentru folosul lor personal?" Nuvela continuă: „trebuia dat un răspuns. Dacă ar fi răspuns « Da! », el ar fi admis că societatea ar avea dreptul de a-l controla

pe individ și ar fi aruncat peste bord autonomia individului pe care o apărase întotdeauna cu atîta zel; dacă, pe de altă parte, ar fi răspuns « Nu! », el ar fi admis dreptul de proprietate privată pe care tocmai îl negase atît de vehement. ... Apoi el răspunse « În anarhie orice număr de oameni trebuie să aibă dreptul să formeze o asociație voluntară, și să-și realizeze astfel ideile lor în practică. Nici nu pot înțelege cum s-ar putea ca cineva să fie alungat pe bună dreptate de pe pămîntul și din casa pe care el le folosește și le ocupă ... fiecare individ serios trebuie să se declare: pentru socialism, și prin aceasta pentru forță și împotriva libertății, sau pentru anarhie, și prin aceasta pentru libertate și împotriva forței »." Dimpotrivă, Noam Chomsky scrie „Orice anarhist consecvent trebuie să se opună proprietății private asupra mijloacelor de producție", „anarhistul consecvent atunci ... va fi un socialist ... de un gen special." Introducere la Daniel Guerin, *Anarchism: From Theory to Practice* (New York: Monthly Review Press, 1970), paginile XIII, XV.

7. *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, Inc., 1970, Capitolele 6 și 6*.

8. Opresiunea va fi mai puțin observabilă dacă instituțiile fundamentale nu prohibesc anumite acțiuni care afectează structurarea (diferite schimburi sau transferuri de îndreptățiri), ci, mai degrabă, le împiedică să fie înfăptuite, reducîndu-le la zero.

9. Vezi Gregory Vlastos, „The Individual as an Object of Love in Plato" în ale sale *Platonic Studies* (Princeton: Princeton University Press, 1973), pp. 3–34.

10. Alte detalii pe care trebuie să le includă această poziție sînt cuprinse în lucrarea mea „Coercion", în *Philosophy, Science, and Method*, ed. S. Morgenbesser, P. Suppes și M. White (New York: St. Martin, 1969).

11. Pentru temele din paragraful acesta și cel următor, vezi lucrările lui Armen Alchian.

12. Comparați aceasta cu studiul lui Robert Paul Wolff, „A Refutation of Rawls' Theorem on Justice", *Journal of Philosophy*, 31 martie, 1966, sect. 2. Critica lui Wolff nu este relevantă pentru concepția lui Rawls, în care linia fundamentală este fixată prin principiul diferenței.

13. Discut eludarea drepturilor și urmele ei morale în „Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum*, 1968, pp. 1–50.

14. Introduce principiul compensației (Cap. 4) considerații structurante? Deși el cere compensație pentru dezavantajele impuse de către aceia care caută să se pună la adăpost față de riscuri, nu este un principiu structurat. Pentru că el caută să elimine numai acele dezavantaje pe care prohibirile le produc acelora care ar putea să prezinte riscuri pentru alții și nu toate dezavantajele. Principiul compensației specifică o obligație pentru aceia care impun prohibirea, care provine din propriile lor acțiuni,

pentru a înlătura o reclamație pe care aceia care sînt supuși prohibirii ar putea să o facă împotriva lor.

15. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

16. Rawls, *Theory of Justice*, p. 4.

17. Vezi Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), p. 165.

18. Pentru chestiunea de ce economia conține firme (de mai mult de o singură persoană) și de ce fiecare individ nu contractează și nu recontractează cu alții, vezi Ronald M. Coase, „The Nature of the Firm", în *Readings in Price Theory*, ed. George Stigler și Kenneth Boulding (Homewood, Ill.: Irwin, 1952); și Armen A. Alchian și Harold Demsetz, „Production, Information Costs and Economic Organization", *American Economic Review*, 1972, 777–795.

19. Totuși, nu presupunem aici sau în altă parte satisfacerea acelor condiții specificate în modelele economice artificiale ale așa-numitei „concurențe perfecte". O analiză potrivită este prezentată în Israel M. Kirzner, *Market Theory and the Price System* (Princeton, N. J.: Van Nostrand, 1963); vezi și a sa *Competition and Entrepreneurship* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

20. Vezi Marc Blaug, *Economic Theory in Retrospect* (Homewood, Ill.: Irwin, 1968), cap. 11 și trimiterile menționate acolo. Pentru o trecere în revistă recentă asupra chestiunilor legate de productivitatea marginală a capitalului, vezi G. C. Harcourt, „Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital", *Journal of Economic Literature*, 7, nr. 2 (iunie 1969), 369–405.

21. Rawls, *Theory of Justice*, p. 12.

22. Rawls, *Theory of Justice*, pp. 14–15.

23. Rawls, *Theory of Justice*, sect. 16, în mod special p. 98.

24. Aici simplificăm conținutul lui 5, dar nu în detrimentul discuției noastre prezente. De asemenea, bineînțeles, alte opinii decît 5, atunci cînd sînt conjugate cu 3, ar justifica inferența la 4; de exemplu, credința în condiționalul material „Dacă 3, atunci 4". Ceva de genul lui 5 totuși este relevant pentru discuția noastră aici.

25. Rawls, *Theory of Justice*, p. 15.

26. Rawls, *Theory of Justice*, p. 103.

27. Dar să ne aducem aminte motivele pentru care cuantificarea îndreptățirii nu captează cu acuratețe principiul îndreptățirii (nota la p. 173, acest capitol).

28. Cu cîțiva ani în urmă, Hayek a argumentat (*The Constitution of Liberty*, cap. 3) că o societate capitalistă liberă, în decursul timpului, ridică poziția acelora care sînt într-o situație mai proastă, mai mult decît orice structură instituțională alternativă; pentru a folosi terminologia prezentă, el a argumentat că *ea* satisface cel mai bine principiul stării finale al dreptății formulat de către principiul diferenței.

29. Aceasta este cu deosebire o problemă serioasă dacă avem în vedere slăbiciunea temeiurilor lui Rawls (sect. 82) de a plasa principiul libertății înaintea principiului diferenței într-o ordonare lexicografică.

30. „Ideea poziției inițiale este să determine o procedură corectă, în așa fel încît orice principiu asupra căruia se obține consensul va fi drept. Scopul este să folosim noțiunea de dreptate procedurală pură ca pe o bază pentru teorie." Rawls, *Theory of Justice*, p. 136.

31. Thomas Scanlon, Jr., „Rawls' Theory of Justice", *University of Pennsylvania Law Review*, 121, Nr. 5, mai 1973, p. 1064.

32. Vezi studiul meu „Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum*, 13, 1968, în mod deosebit pp. 11–21.

33. Rawls, *Theory of Justice*, p. 72. Rawls continuă să discute ceea ce el numește o interpretare liberală a celor două principii ale dreptății pe care le-a formulat, interpretare care este concepută pentru a elimina influența contingențelor sociale, dar care „din punct de vedere intuitiv, apare totuși defectuoasă ... [pentru că] permite totuși ca distribuirea avuției și a veniturilor să fie determinată de către distribuirea naturală a abilităților și talentelor ... cuantumurile distributive sînt stabilite de către rezultatul loteriei naturale; și acest rezultat este arbitrar dintr-o perspectivă morală. Nu există nici un motiv să se permită ca distribuirea veniturilor și a avuției să fie stabilită în funcție de distribuirea înzestrărilor naturale mai degrabă decît în funcție de șansa istorică și socială" (pp. 73–74).

34. Rawls, *Theory of Justice*, p. 104.

35. Rawls, *Theory of Justice*, pp. 311–312.

36. Rawls, *Theory of Justice*, p. 15.

37. Rawls, *Theory of Justice*, pp. 538–541.

38. „Pentru a arăta că principiile dreptății se bazează în parte pe invidie ar trebui să se stabilească faptul că una sau mai multe dintre condițiile poziției inițiale apar din această înclinație." *Theory of Justice*, p. 538.

39. De exemplu:

1. Diferențele dintre proprietățile a două persoane oarecare trebuie să fie meritate din punct de vedere moral; diferențe nemeritate din punct de vedere moral nu trebuie să existe.
2. Diferențele dintre persoane în privința înzestrărilor naturale sînt nemeritate din punct de vedere moral.
3. Diferențele dintre persoane determinate în mod parțial de către alte diferențe care sînt nemeritate sînt ele însele nemeritate.

Deci,

4. Diferențele dintre proprietățile persoanelor nu ar trebui să fie determinate în mod parțial de către diferențele dintre înzestrările lor naturale.

40. Rawls, *Theory of Justice*, p. 310. În continuarea acestei secțiuni Rawls critică concepția distribuirii în funcție de meritul moral.

41. „Nu este nevoie să se dea nici o motivare pentru... o distribuire egală a beneficiilor — pentru că aceasta este «naturală» — evident corectă și dreaptă și nu are nevoie de nici o justificare, deoarece, într-un anume sens, este concepută ca justificîndu-se pe sine. ... Supoziția este că egalitatea nu are nevoie de nici un fel de temeiuri, numai inegalitatea are; că uniformitatea, regularitatea, similaritatea, simetria, ... nu este nevoie să fie explicate în mod special, în timp ce diferențele, comportamentul nesistematic, schimbările în felul de a te comporta au nevoie de explicație și, de obicei, de justificare. Dacă am o prăjitură și vreau s-o împart la zece persoane, atunci dacă dau fiecăreia exact o zecime, nu este nevoie, în orice caz nu în mod automat, de vreo justificare; în timp ce dacă mă abat de la acest principiu al împărțirii egale lumea se așteaptă să am un motiv special. Ceva de felul acesta, oricît de latent, face din egalitate o idee care nu a părut niciodată intrinsec excentrică..." Isaiah Berlin, „Equality", retipărit în Frederick A. Olafson, ed. *Justice and Social Policy* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1961), p. 131. Pentru a continua analogia cu mecanica, să observăm că există o poziție teoretică esențială care specifică o anumită stare sau situație ca pe una care nu cere nici o explicație, în timp ce abaterile de la ea trebuie explicate în termeni de forțe externe. Vezi discuția lui Ernest Nagel asupra încercării lui d'Alembert de a oferi un argument *a priori* pentru prima lege newtoniană a mișcării. [*The Structure of Science*, New York: Harcourt, Brace, and World, 1961, pp. 175–177.]

42. Dar vezi, de asemenea, discuția noastră mai jos referitoare la concepția lui Rawls despre abilitățile naturale ca înzestrare colectivă.

43. Rawls, *Theory of Justice*, p. 179.

44. Rawls, *Theory of Justice*, p. 102.

45. Rawls, *Theory of Justice*, p. 27.

46. Rawls, *Theory of Justice*, p. 183.

47. Rawls, *Theory of Justice*, p. 102.

48. „Dar nu trebuie temperată justiția cu mila?" Nu cu armele statului. Cînd oamenii se decid să transfere resurse pentru a-i ajuta pe alții, aceasta corespunde concepției despre dreptate ca îndreptățire.

CAPITOLUL 8 — Egalitate, invidie, exploatare etc.

1. Pentru o examinare utilă a diferitelor argumente în favoarea egalității, care nu sînt construite la nivel fundamental, vezi Walter J. Blum și Harry Kalven, Jr., *The Uneasy Case for Progressive Taxation*, ediția a II-a (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

2. Bernard Williams, „The Idea of Equality", în *Philosophy, Politics, and Society*, seria a II-a, ed. Peter Laslett și W. G. Runciman (Oxford: Blackwell, 1962), pp. 110–131; retipărită în Joel Feinberg, ed., *Moral Concepts* (New York: Oxford University Press, 1969).

3. Williams, „The Idea of Equality", pp. 121–122.

4. Poate că trebuie să înțelegem insistența lui Rawls asupra cooperării sociale ca fiind o cooperare care se bizuie pe această noțiune triadică: o persoană care tratează cu a doua persoană blochează pe o a treia persoană să trateze cu a doua.

5. Vezi povestirea lui Kurt Vonnegut „Harrison Bergeron" în volumul său *Welcome to the Monkey House* (New York: Dell, 1970).

6. Vezi asupra acestui punct, Judith Jarvis Thomson, „A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affaires*, 1, nr. 1 (toamna 1971), pp. 55–56.

7. „Oamenii sînt, în mare măsură, ceea ce cred ei că sînt și se consideră pe ei înșiși în felul în care îi consideră semenii lor. Progresul respectului față de sine al indivizilor și al confortului social datorat atenuărilor inegalităților celor mai flagrante din trecut este o contribuție tot atît de autentică la civilizație ca și îmbunătățirea condițiilor materiale." R. H. Tawney, *Equality* (New York: Barnes & Noble, 1964), p. 171. Legătura ușor diferită pe care o voi trasa între egalitate și respectul față de sine nu se realizează, la prima vedere, prin intermediul concepțiilor pe care le au alții despre noi.

8. Comparați romanul lui L. P. Hartley, *Facial Justice*; și Blum și Kalven, *The Uneasy Case for Progressive Taxation*, p. 74: „Fiecare experiență pare să confirme ipoteza tristă că invidia va găsi alte locuri, poate mai puțin atractive, în care să prindă rădăcini." Vezi și Helmut Schoeck, *Envy*, traducere de M. Glenny și B. Ross (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972).

9. Ar putea unii să prospere fără să muncească deloc, alții de pe urma muncii repetitive care nu cere atenție constantă și lasă multe posibilități pentru a visa cu ochii deschiși?

10. *The Theory of Capitalist Development* (New York: Monthly Review Press, 1956). Vezi și R. L. Meek, *Studies in the Labour Theory of Value* (Londra: Lawrence & Wishart, 1958), pp. 168–173.

11. Vezi Eugen von Böhm-Bawerk, *Capital and Interest*, vol. 1 (South Holland, Ill.: Libertarian Press, 1959), cap. 12; și al său *Karl Marx and the Close of His System* (Clifton, N. J.: Augustus M. Kelley, 1949).

12. *Capitalul*, Partea I, Cap. 1, Secțiunea 1. (ed. rom. K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura politică, București, 1966, p. 55).

13. Marx, *Capitalul*, vol. 1, cap. 2. (ed. rom., *op.cit.*, p. 101).

14. Marx, *Capitalul*, p. 120. De ce „să absoarbă"? (ed. rom., *op. cit.*, p. 121).

15. Compară cu Ernest Mandel, *Marxist Economic Theory*, vol. 1 (New York: Monthly Review Press, 1969), p. 161. „Chiar prin intermediul concurenței se descoperă dacă cantitatea de muncă încorporată într-o marfă constituie o cantitate socialmente *necesară sau nu* ... Atunci cînd oferta de o anumită marfă depășește cererea pentru ea, aceasta înseamnă că mai multă muncă omenească a fost cheltuită în total cu producerea acestei mărfi decît a fost socialmente necesar în perioada dată ... Atunci cînd, însă, oferta este mai mică decît cererea, aceasta înseamnă că s-a cheltuit mai puțină muncă omenească cu producerea mărfii respective decît era socialmente necesar."

16. Compară cu discutarea acestei probleme în Meek, *Studies in the Labour Theory of Value*, pp. 178–179.

17. Vezi discuția detaliată a teoriei sale în Marc Blaug, *Economic Theory in Retrospect* (Homewood, Ill.: Irwin, 1962), pp. 207–271.

18. Vezi Israel Kirzner, *Competition and Entrepreneurship* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

19. Sau el trimite n mandate poștale la n destinatari diferiți; sau fiecare dintre cei n oameni bogați trimite o sumă de bani unui anumit destinatar. Deoarece pentru argumentul nostru nu prezintă nici o importanță, vom face supoziția simplificatoare că există un număr egal de indivizi bogați și de indivizi săraci.

20. Cu n indivizi în stare de sărăcie, utilitatea pe care o prezintă pentru această persoană faptul că nici unul nu este sărac este mai mare decît

$$\sum_{i=1}^{n} u \text{ (individul } i \text{ nu este sărac dacă ceilalți indivizi rămîn săraci).}$$

Acest enunț folosește o noțiune de utilitate condițională; în legătură cu aceasta a se vedea lucrarea mea de doctorat nepublicată, „The Normative Theory of Individual Choice" (Princeton University, 1963, cap. 4, sect. 4); și R. Duncan Luce și David Krantz, „Conditional Expected Utility", *Econometrica*, martie 1971, pp. 253–271.

21. Așa cum ne-am fi putut gîndi că este cazul în situațiile de mai înainte. Vezi H. M. Hockman și James D. Rodgers, „Pareto Optimal Redistribution", *American Economic Review*, septembrie 1969, pp. 542–556. Vezi și Robert Goldfarb, „Pareto Optimal Redistribution: Comment", *American Economic Review*, decembrie 1970, pp. 994–996, al cărui argument că redistribuirea obligatorie este mai eficientă în anumite împrejurări capătă un caracter complex datorită programului conceput de noi al transferurilor interpersonale directe.

22. De ce nu și în legătură cu acelea care le afectează viețile într-un mod neimportant, cu folosirea unei scheme de votare *ponderată* (cu numărul voturilor nu în mod necesar proporțional cu gradul efectului)? Vezi observația mea „Weighted — Voting and « One Man One-Vote » ",

în *Representation*, ed. J. R. Pennock și John Chapman (New York: Atherton Press, 1969).

23. Dr. Seuss, *Thidwick, the Big-Hearted Moose* (New York: Random House, 1948).

CAPITOLUL 9 — Demoktesis

1. „Cu finalitatea statului astfel limitată la asigurarea securității externe și interne, sau la realizarea sistemului ordinii legale, comunitatea suverană a fost redusă, în ultimă instanță, la nivelul unei societăți de asigurare pentru apărarea libertății și proprietății indivizilor." Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500–1800*, vol. 1 (New York: Cambridge University Press, 1934), p. 113. Cu atît mai mult Gierke ar face această plîngere (pe care alții ar putea să o considere o laudă) în legătură cu asociația dominantă de protecție de pe un teritoriu.

2. Pentru o cale *neligitimă* alternativă către un stat cu atribuții mai extinse decît ale statului minimal, vezi Franz Oppenheimer, *The State* (New York: Vanguard, 1926). Deși ar fi potrivit ca în această lucrare să examinez în mod critic calea lui Locke spre un stat mai puternic, ar fi obositor, iar alții au făcut așa ceva.

3. În legătură cu aceste chestiuni din urmă vezi studiul meu „Newcomb's Problem and Two Principles of Choice", în *Essays in Honor of C. G. Hempel*, ed. Nicholos Rescher et. al. (Holland: Reidel, 1969), în mod deosebit pp. 135–140.

4. Vezi C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New York: Free Press, 1965), pp. 266–270. Folosesc „fundamental", aici, în sensul lui Hempel, mai degrabă decît în Cap. 1 de mai înainte. Cerința de a exclude expresii indexicale („eu", „al meu") din formularea principiilor morale nu are o justificare adecvată.

5. Vezi Harold Demsetz, „Toward A Theory of Property Rights", *American Economic Review*, 1967, pp. 347–359.

6. „Fiecare se oferă pe sine fiecăruia, în așa fel încît ... nu se oferă nimănui; și deoarece fiecare asociat dobîndește asupra oricărui asociat aceeași putere pe care o acceptă ca fiecare asociat să o aibă asupra lui însuși, fiecare dobîndește un echivalent pentru tot ceea ce pierde..." Jean Jacques Rousseau, *Contractul social*, Cartea 1, Cap. 6.

7. Vezi Locke, *First Treatise on Government*, cap. 6, în legătură cu felul în care critică Locke punctul de vedere că părinții au drept de stăpînire asupra copiilor lor și cap. 9 pentru obiecțiile lui față de considerarea proprietății în astfel de cazuri (presupunînd că există) ca pe ceva tranzitiv.

8. În introducerea sa la ediția standard a lui Locke (*Two Treatises of Government*, ed. a II-a New York: Cambridge University Press, 1967)

Peter Laslett nu oferă nici o explicație *internă* pentru faptul că Locke va continua să scrie *First Treatise* și el tratează aceasta oarecum drept o ciudățenie (pp. 48, 59, 61, 71). Faptul că ideile lui Locke asupra proprietății l-au făcut să creadă că este necesar să ia în discuție și să se deosebească pe sine de Filmer într-un mod atît de amănunțit, pare să fie contrazis de afirmația lui Laslett de la pagina 68 în legătură cu concepția lui Locke despre proprietate, dar se vede că afirmația respectivă nu are această consecință dacă examinăm îndeaproape propozițiile lui Laslett de la pagina 34 și pagina 59.

9. A se compara prezentarea pe care o face Locke unui argument similar în secțiunile 116 și 117 și a se vedea secțiunea 120 în care Locke trece în mod nelegitim de la dorința cuiva ca societatea să-i asigure și să-i protejeze proprietatea la acceptarea ca societatea să aibă jurisdicție completă asupra proprietății lui.

10. Vezi Herbert Spencer, *Social Statics* (London: Chapman, 1851), Cap. 19, „Dreptul de a ignora statul", un capitol pe care Spencer l-a omis din ediția revizuită.

11. Vezi Herbert Spencer, *The Man Versus the State* (Caldwell, Idaho: Caxton Printers, 1960), pp. 41–43.

CAPITOLUL 10 — Un cadru pentru utopie

1. „Un stat care ar fi într-adevăr neutru din punct de vedere moral, care ar fi indiferent față de toate valorile, în afara aceleia de menținere a legii și ordinii, nu ar cere destulă supunere pentru a se menține. Un soldat își poate sacrifica viața pentru Regină și Țară, dar abia dacă ar face-o pentru Statul Minim. Un polițist, care crede în Legea Naturală și în ceea ce este drept și ceea ce este greșit într-un mod neschimbător, poate să atace un criminal înarmat, dar nu și dacă se consideră pe sine însuși angajat al unei Societăți de Protecție și Asigurare Mutuală, construită pe baza contractelor prevăzătoare ale indivizilor prudenți. Sînt necesare unele idealuri care să-i inspire pe aceia fără a căror cooperare liberă Statul nu ar supraviețui." J. R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford at the Clarendon Press, 1966), p. 292. De ce presupune Lucas că funcționarii statului minimal nu pot fi devotați față de drepturile pe care le apără statul?

2. Supoziția că oferta este întotdeauna limitată „este banal validă într-o economie de schimb pură, deoarece fiecare individ are o cantitate finită de bunuri pentru schimb. Într-o economie în care există producție, chestiunea este mai puțin clară. La o mulțime de prețuri dată în mod arbitrar, un producător poate să considere că este profitabil ca oferta sa să fie infinită; realizarea planurilor sale îl va face, bineînțeles, să ceară în același timp o cantitate infinită dintr-un anumit factor de producție. Astfel de situații

bineînțeles că sînt incompatibile cu echilibrul, dar, din moment ce însăși existența echilibrului este în discuție aici, analiza este în mod necesar dificilă." Kenneth Arrow, „Economic Equilibrium", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 4, p. 381.

3. Vezi John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), cap. 9, sect. 79, „The Idea of a Social Union", și Ayn Rand, *Atlas Shrugged* (New York: Random House, 1957) III partea a III-a, cap. 1, 2.

4. Vezi Richard Lipsey și Kelvin Lancaster, „The General Theory of Second Best", *Review of Economic Studies*, 24 (decembrie 1956), care a generat o întreagă literatură.

5. Comparați cu John Rawls, *Theory of Justice*, sect. 63, n. 11. Nu este clar cît de mult ar trebui să fie revizuit textul ulterior al lui Rawls pentru a lua în mod explicit în considerare acest punct.

6. Unele teorii care stau la baza unei astfel de constrîngeri sînt discutate de către J. L. Talmon in *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: Norton, 1970) și *Political Messianism* (New York: Praeger, 1961).

7. O discuție revelatoare a funcționării și virtuților unui sistem similar de filtrare se găsește în F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), cap. 2, 3. Unele eforturi utopice au corespuns acestuia, într-o anumită măsură. „{Caracterul nondoctrinar al originilor așezămintelor comunitare evreiești în Palestina} a determinat, de asemenea, dezvoltarea lor în tot ceea ce au esențial. Forme noi și forme noi intermediare s-au ramificat în mod constant — într-un mod complet liber. Fiecare s-a dezvoltat din nevoile sociale și spirituale specifice, așa cum au apărut acestea — într-un mod complet liber, și fiecare și-a dobîndit, chiar și în stadiile inițiale, propria sa ideologie — într-un mod complet liber, fiecare luptînd pentru a se propaga și a se răspîndi și a-și stabili propria ei sferă — totul într-un mod complet liber. Fiecare dintre apărătorii diferitelor forme și-a spus cuvîntul, pozițiile favorabile și cele critice ale fiecărei forme individuale au fost dezbătute în mod deschis și cu vigoare... Diferitele forme și forme intermediare care au apărut în felul acesta la momente diferite și în diferite situații au reprezentat diferite genuri de structură socială... diferite forme au corespuns unor tipuri umane diferite și... tot așa cum forme noi s-au ramificat din Kvuza inițială, tot așa tipuri noi s-au ramificat din tipul de Chaluz inițial, fiecare cu modul său special de a fi și fiecare cerînd felul său special de realizare. ..." Martin Buber, *Paths in Utopia* (New York: Macmillan, 1950), pp. 145–146.

Nu este nevoie ca oamenii angrenați în acest proces să încerce să descopere cea mai bună comunitate posibilă; ei pot doar să încerce să-și îmbunătățească situația. Unele persoane, totuși, pot să-și propună în mod

conștient să folosească și să raționalizeze procesul de filtrare al alegerilor oamenilor pentru a ajunge la ceea ce ei (în mod tentativ) socotesc a fi cea mai bună comunitate. A se compara cu explicația lui Karl Popper pentru procesul de filtrare al metodei științifice, care este folosit în mod conștient și la care se ia parte pentru a se ajunge mai aproape de adevăr {*Objective Knowledge* (New York: Oxford University Press, 1972)}. Deoarece unele persoane care iau parte la procesele de filtrare (sau la procesele de echilibrare) vor avea drept obiectiv să atingă stadiul final, în timp ce altele nu vor avea acest obiectiv, am putea rafina noțiunea de proces de tipul mîinii invizibile pentru ca acesta să admită grade.

8. Vezi Benjamin Zablocki, *The Joyful Community* (Baltimore: Penguin Books, 1971).

9. Pentru o abordare recentă vezi Haim Barkai, „The Kibbutz: an Experiment in Micro-Socialism“, în *Israel, the Arabs, and the Middle East*, ed., Irving Howe și Carl Gershman (New York: Bantam Books, 1972).

10. Adică, socotim că dacă venim în contact cu membrii individuali ai unei mulțimi de excepții față de un anumit principiu, vom putea adesea (deși, nu în mod necesar întotdeauna) să spunem că este o excepție, chiar dacă nu se potrivește cu nici o descriere explicită a excepțiilor pe care le-am putut oferi pînă atunci. Faptul de a ne confrunta cu anumite cazuri și de a ne da seama că reprezintă o excepție față de principiu, ne va conduce adesea la situația de a oferi o nouă semnalare explicită a excepțiilor față de principiu; una care din nou (ne dăm seama că) nu semnalează *toate* excepțiile. O structură posibilă a punctelor de vedere morale ale unei persoane care face anumite judecăți morale, dar care este, cu toate acestea, incapabilă să formuleze principii morale de la care acea persoană este sigură că nu există excepții, este discutată în studiul meu „Moral Complications and Moral Structure“, *Natural Law Forum*, 13, 1968, pp. 1–50.

11. Vorbim aici despre probleme legate de emigrarea dintr-o comunitate. Trebuie să observăm că i se poate refuza cuiva intrarea într-o comunitate căreia vrea să i se alăture, pe motive personale, sau pentru că intră sub incidența unei restricții generale concepute să păstreze caracterul specific al unei comunități.

12. Vezi Herbert Marcuse, „Repressive Tolerance“, în *A Critique of Pure Tolerance*, ed. Robert P. Wolff et al. (Boston: Beacon, 1969).

13. „Nu există, într-adevăr, nici o soluție teoretică satisfăcătoare pentru această problemă. Dacă un guvern federal posedă o autoritate constituțională de a interveni cu forța în guvernarea unui stat, cu scopul de a asigura exercitarea de către stat a sarcinilor sale ca membru al federației, atunci nu există nici o barieră constituțională împotriva transformării federației într-un stat centralizat, printr-o guvernare centrală viguroasă și fermă. Dacă nu posedă o astfel de autoritate, atunci nu există nici o

garanție adecvată că guvernul federal poate să mențină caracterul sistemului atunci cînd guverne viguroase și ferme se folosesc din plin de libertatea lor constituțională de a-și alege propriile lor căi." Arthur W. MacMahon, ed., *Federalism: Mature and Emergent* (New York: Doubleday, 1955), p. 139. Desigur, vezi și *Federalist Papers.* Martin Diamond discută într-un mod interesant „The Federalist's View of Federalism", în *Essays in Federalism* (Institute for Studies in Federalism, 1961).

BIBLIOGRAFIE

Alchian, Armen, „Uncertainty, Evolution, and Economic Theory", *Journal of Political Economy* 58 (1950): 211–221.

Alchian, Armen și Allen, W. A. *University Economics*, ed. a II-a, Belmont, Cal.: Wadsworth, 1971.

Alchian, Armen și Demsetz, Harold. „Production, Information Costs, and Economic Organization", *American Economic Review* 62 (1972): 777–795.

American Law Institute. *Conflict of Laws; Second Restatement of the Law*, Proposed Official Draft, 1967–1969.

Arrow, Kenneth. „Economic Equilibrium", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 4, New York: Macmillan, 1968, 376–89.

Arrow, Kenneth. *Essays on the Theory of Risk-Bearing*, Amsterdam: North Holland, 1970.

Arrow, Kenneth and Hahn, Frank. *General Competitive Analysis*, San Francisco: Holden-Day, 1971.

Arrow, Kenneth și Hurwicz, Leonid. „An Optimality Criterion for Decision-Making under Ignorance". În C. F. Carter și J. L. Ford, ed., *Uncertainty and Expectation in Economics*. Clifton, N. J.: Augustus Kelley, 1972.

Ashcroft, Richard. „Locke's State of Nature", *American Political Science Review* 62, nr. 3 (septembrie 1968): 898–915.

Aumann, Robert. „Markets with a Continuum of Traders", *Econometrica* 32 (1964): 39–50.

Barkai, Haim. „The Kibbutz: An Experiment in Micro-Socialism". În Irving Howe și Carl Gershman, ed., *Israel, the Arabs, and the Middle East*. New York: Bantam Books, 1972.

Bedau, Hugo. „Civil Disobedience and Personal Responsability for Injustice", *The Monist* 54 (octombrie 1970): 517–35.

Betham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York: Hafner, 1948.

Berlin, Isaiah. „Equality", în Frederick A. Olafson, ed., *Justice* and Social *Policy*, Englewood, N. J.: Prentice-Hall, 1961.

Bittker, Boris. *The Case for Black Reparations*, New York: Random House, 1973.

Blaug, Marc. *Economic Theory in Retrospect*, Chicago: Irwin, 1962.

Blum, Walter şi Kalven, Harry, Jr. *Public Law Perspectives on a Private Law Problem: Auto Compensation Plans*, Boston: Little, Brown, 1965.

Blum, Walter şi Kalven, Harry, Jr. *The Case for Progressive Taxation*, ed. a II-a, Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Böhm-Bawerk, Eugen von. *Karl Marx and the Close of His System*, Clifton, N. J.: Augustus Kelley, 1949.

Böhm-Bewerk, Eugen von. *Capital and Interest*, South Holland, III.: Libertarian Press, 1959.

Boulding, Kenneth. *Conflict and Defense*, New York: Haroer & Bros., 1962.

Brozen, Yale. „Is Government the Source of Monopoly?" *The Intercollegiate Review* 5, nr. 2 (1968–1969).

Buber, Martin. *Paths in Utopia*, New York: Macmillan, 1950.

Calabresi, Guido şi Melamed, A. Douglas. „Property Rules, Liability and Inalienability", *Harvard Law Teview* 85, nr. 6 (1972): 1089–1128.

Chomsky, Noam. „Introduction" la Daniel Guerin, *Anarchism: From Theory to Practice*, New York: Monthly Review Press, 1970.

Coase, Ronald. „The Nature of the Firm". În George Stigler şi K. Boulding, ed., *Readings in Price Theory*, Chicago: Irwin, 1952.

Coase, Ronald. „The Problem of Social Costs", *Journal of Law and Economics*, 3 (1960): 1–44.

Crow, James şi Kimura, Motoo. *Introduction to Population Genetics Theory*, New York: Harper & Row, 1970.

Dales, J. H. *Pollution, Property and Prices*, Toronto: University of Toronto Press, 1968.

Debreu, Gerard. *Theory of Value*, New York: Wiley, 1959.

Debreu, Gerard şi Scarf, Herbert, „A Limit Theorem on the Core of an Economy", *International Economic Review*, 4, nr. 3 (1963).

Demsetz, Harold. „Toward a Theory of Property Rights", *American Economic Review* 62 (1967): 347–59.

Deutsch, Karl şi Madow, William. „Notes on the Appearance of Wisdom in Large Bureaucratic Organization", *Behavioral Science* (ianuarie 1961): 72–78.

Diamond, Martin. „The Federalists's View of Federalism". În *Essays in Federalism*, Institute for Studies in Federalism, 1961.

Feinberg, Joel. *Doing and Deserving*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1970.

Fiacco, Anthony şi McCormick, Garth. *Nonlinear Programming: Sequential Unconstrained Minimization Technoques*, New York: Wiley, 1968.

Fletcher, George P. „Proportionality and the Psychotic Aggressor“, *Israel Law Review* 8, nr. 3: 367–90.

Fried, Charles. *An Anatomy of Values*, Cambridge: Harvard University Press, 1970.

Friedman, David. *The Machinery of Freedom*, New York: Harper & Row, 1973.

Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

Gierke, Otto. *Natural Law and the Theory of Society*, 1500–1800, Cambridge: Cambridge University Press, 1934.

Ginsburg, Louis. *Legends of the Bible*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1956.

Goffman, Erving. *Relations in Public*, New York: Basic Books, 1971.

Goldfarb, Robert. „Pareto Optimal Redistribution: Comment“, *American Economic Review* (decembrie 1970): 1994–96.

Gray, Alexander. *The Socialist Tradition*, New York: Harper Torchbooks, 1968.

Hamowy, Ronald. „Hayek's Concept of Freedom: A Critique“, *New Individualist Review* (aprilie 1961): 28–31.

Hanson, Norwood Russell. *Patterns of Discovery*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Harcourt, G. C. „Some Cambridge Controversies in the Theory of Capital“, *Journal of Economic Literature* 7, nr. 2 (iunie 1969): 369–405.

Harman, Gilbert. „The Interference to the Best Explanation“, *The Philosophical Review* 74, nr. 1 (1965): 88-95.

Harman, Gilbert. „Ruine on Meaning and Existence“, *The Review of Metaphysics* 21, nr.1 (1967): 124-51.

Harman, Gilbert. *Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1973.

Hart, Herbert L. A. „Are There Any Natural Rights?“, *Philosophical Review* 64 (1955): 175–91.

Hart, Herbert L. A. *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press, 1961.

Hart, Herbert L. A. *Punishment and Responsability*, Oxford: Oxford University Press, 1968.

Hartley, L. P. *Facial Justice*, London: Hamilton, 1960.

Hayek, Frederick A. *The Constitution of Liberty*, Chicago University of Chicago Press, 1960.

Hayek, Frederick A. *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Hempel, Carl G. *Aspects of Scientific Explanation*, New York: Free Press, 1965.

Herrnstein, Richard. *I. Q. in the Meritocracy*, Boston: Atlantic Monthly Press, 1973.

Hockman, H. M. și Ridgers, James D. „Pareto Optimal Redistribution“, *American Economic Review* 49, nr. 4 (septembrie 1969): 542–56.

Hospers, John. *Libertarianism*, Los Angeles: Nash, 1971.

Hospers, John. „Some Problems about Punishment and the Retaliatory Use of Force“, *Reason* (noiembrie 1972) și (ianuarie 1973).

Jacobs, Jane. *The Death and Life of Great American Cities*, New York: Vantage Books, 1963.

Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, Traducere de H. J. Paton sub titlul *The Moral Law*, London: Hutchinson, 1956.

Kant, Immanuel. *The Metaphysical Elements of Justice.* Traducere de John Ladd. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

Kessell, Reubin. „Price Discrimination in Medicine“, *Journal of Law and Economics* 1, nr. 1 (octombrie 1958): 20–53.

Kim, Jaegwon. „Causation, Nomic Subsumption, and the Concept of Event“, *The Journal of Philosophy* 70, nr. 8 (aprilie 6, 1973): 217–36.

Kirzner, Israel. *Market Theory and the Price System*, Princeton: D. Van Nostrand, 1963.

Kirzner, Isreal. *Competition and Entrepreneurship*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Krader, Lawrence. *Formation of the State*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentince-Hall, 1968.

Krimmerman, Leonard și Perry, Lewis. *Patterns of Anarchy*, New York: Anchot Books, 1966.

Kristol, Irving. „« When Virtue Loses All Her Loveliness » — Some Reflections on Capitalism and « The Free Society »“ *The Public Interest* 17 (Toamna 1970): 3–15.

Leary, Timothy. *The Politics of Ecstasy*, New York: College Notes and Texts, 1968.

Levene, Howard. „Genetic Diversity of Environments: Mathematical Aspects“. În Lucian Le Cam și Jerzy Neyman, ed. *Fifth Berkeley Symposium on Mathematical Statistics*, Berkeley: University of California Press, 1967.

Lewis, David. *Convention*, Cambridge: Harvard University Press, 1969.

Lewontin, R. C. „Evolution and the Theory of Games“, *Journal of Theoretical Biology* (1961): 382–403.

Lipsey, Richard și Lancaster, Kelvin. „The General Theory of Second Best“, *Review of Economics Studies* 24 (decembrie 1956): 11–32.

Locke, John. *Two Treatises of Government.* Editat de Peter Laslett, ed. a II-a, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

Lucas, J. R. *The Principles of Politics*, Oxford: Clarendon Press, 1966.

Luce, R. D. și Krantz, David. „Conditional Expected Utility“, *Econometrica* 39, (martie 1971): 253–71.

Luce, R. D. și Raiffa, Howard. *Games and Decisions*, New York: Wiley, 1957.
Machlup, Fritz. *The Political Economy of Monopoly*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1952.
Mandel, Ernst. *Marxist Economic Theory*, New York: Monthly Review Press, 1969.
Marcuse, Herbert. „Repressive Tolerance". În Marcuse, Herbert et al., *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press, 1965.
Martin, James J. *Men Against the State: The Expositors of Individualist Anarchism in America*, 1827–1908. Dekalb, Ill: Adrian Allen, 1953.
Marx, Karl. *Das Capital*, 1, New York: Modern Library, n.d. (ed. rom. Opere, vol. 23, Editura politică, București, 1966. — *N.t.*).
Meek, R. L. *Studies in the Labour Theory of Value*, London: Lawrence and Wishart, 1958.
Michelman, Frank. „Pollution as a Tort", *The Yale Law Journal* 80 (1971).
Minogue, Kenneth. *The Liberal Mind*, New York: Random House, 1963.
Mises, Ludwig von. *Human Action*, New Haven: Yale University Press, 1949.
Mises, Ludwig von. *Socialism*, Ediția a II-a, New Haven: Yale University Press, 1951.
Mises, Ludwig von. *The Theory of Money and Credit*, Ediția a II-a, New Haven: Yale University Press, 1953.
Mishan, E. J. „Evoluation of Life and Limb: A Theoretical Approach", *Journal of Political Economy* 79, nr. 4 (1971): 687–705,
Nagel, Ernest. *The Structure of Science*, New York; Harcourt, Brace & World, 1961.
Nelson, Leonard. *System of Ethics*, New Haven: Yale University Press, 1956.
Newman, Peter. *The Theory of Exchange*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1965.
Nozick, Robert. „Newcomb's Problem and Two Principles of Choice". În N. Rescher et al., ed. *Essays in Honor of C. G. Hempel*, Holland: D. Reidel, 1969, pp. 114–46.
Nozick, Robert. „The Normative Theory of Individual Choice". Ph. D. dissertation, Princeton University, 1963.
Nozick, Robert. „Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum* 13 (1968): 1–50.
Nozick, Robert. „Coercion", în S. Morgenbesser et al., ed. *Philosophy, Science and Method*, New York: St. Martin's Press, 1969, pp. 440–72.
Nozick, Robert. „Weighted Voting and One-Man One-Vote". În J. R. Pennock și R. Chapman, ed. *Representation*, New York: Atherton Press, 1969.

Nozick, Robert. „On the Randian Argument“, *The Personalist* 52 (Primăvara 1971): 282–304.

Oppenheimer, Franz. *The State*, New York: Vanguard Press, 1926.

Popper, Karl. *Objective Knowledge*, Oxford; Oxford University Press, 1972.

Proudhon, P. J. *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, London: Freedom Press, 1923.

Rand, Ayn. *Atlas Shrugged*, New York: Random House, 1957.

Rand, Ayn. *The Virtue of Selfishness*, New York; New American Library, 1965.

Rand, Ayn. *Capitalism: The Unknown Ideal*, New York: New American Library, 1966.

Rashdall, Hastings. „The Philosophical Theory of Property“. În *Property, Its Duties and Rights*, London: Macmillan, 1915.

Rawls, John. *A Theory of Justice*, Cambridge: Belnap Press of the Harvard University Press, 1971.

Roberts, Adam, ed. *Civilian Resistence as a National Defense*, Baltimore: Penguin Books, 1969.

Rothbard, Murray. *Man, Economy and State*, 2 volume, Princeton: D. Van Nostrand, 1962.

Rothbard, Murray. *Power and Market*, Menlo Park, Cal.: Institute for Humane Studies, 1970.

Rothbard, Murray. *For a New Liberty*, New York: Macmillan, 1973.

Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*, London: Everyman's Library, 1947.

Scanlon, Thomas M. Jr. „Rawls' Theory of Justice“, *University of Pennsylvania Law Review* 121, nr. 5, (1973): 1020–69.

Scarf, Herbert. „The Core of an N-person Game“, *Econometrica* 35 (1967): 50–69.

Schelling, Thomas. *The Strategy of Conflict*. Cambridge: Harvard University Press, 1960.

Schelling, Thomas. „Models of Segregation“, *American Economic Review* 54 (mai 1969): 488–93.

Schoeck, Helmut. *Envy*, New York: Harcourt, Brace and World, 1966.

Seligman, Martin. „Unpredictable and Uncontrollable Aversive Events“. În Robert Brush, ed. *Aversive Conditioning and Learning*, New York: Academic Press, 1971, pp. 347–400.

Sen, Amartya K. *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden Day, 1970.

Seuss, Dr. *Thidwick, the Big-Hearted Moose*. New York: Random House, 1948.

Sharp, Gene. *The Politics of Non-violent Action*, Boston: Porter Sargent, 1973.

Singer, I. B. *In My Father's Court*, New York: Farrar, Straus și Gireaux, 1966.
Singer, Peter. „Animal Liberation“, *New York Review of Books* (aprilie 5, 1973): 17–21.
Slobodkin, Lawrence. *Growth and Regulation of Animal Populations*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966.
Spencer, Herbert. *Social Statics*, Ed. I, Londra: Chapman, 1851.
Spencer, Herbert. *The Man Versus the State*, Ohio: Caxton, 1960.
Spooner, Lysander. *A Letter to Grover Cleveland on His False Inaugural Address: The Usurpation and Crimes of Lawmakers and Judges, and the Consequent Poverty, Ignorance, and Servitude of the People*, Boston: Benjamin R. Tucker, 1886.
Spooner, Lysander, *Natural Law*, Boston: Williams, 1882.
Spooner, Lysander. *No Treason: The Constitution of No Authority*, Larkspur, Col.: Pine Tree Press, 1966.
Spooner, Lysander. *The Collected Work of Lysander Spooner*, Weston, Mass.: M and S Press, 1971.
Sweezy, Paul. *Theory of Capitalist Development*, New York: Monthly Review Press, 1956.
Talmon, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*, Londra: Secker and Warburg, 1952.
Talmon, J. L. *Political Messianism*, Londra: Secker and Warburg, 1960.
Tandy, Francis. *Voluntary Socialism*, Denver: F. D. Tandy, 1896.
Tannehill, Morris și Tannehill, Linda. *The Market for Liberty*, New York: Arno Press, 1972.
Tawney, R. H. *Equality*, London: Allen and Unwin, 1938.
Thomson, Judith Jarvis. „A Defense of Abortion“, *Philosophy and Public Affairs* 1, nr. 2 (Toamna 1971): 47–66.
Tribe, Laurence. „Trial by Mathematics“, *Harvard Law Review* 84 (1971): 329–93.
Trotsky, Leon. *Literature and Revolution*, New York: Russel and Russell, n.d.
Tucker, Benjamin, *Instead of a Book*, New York, 1893.
Tucker, Benjamin. *Individual Liberty*, New York: Vangard Press, 1926.
Vlastos, Gregory. *Platonic Studies*, Princeton: Princeton University Press, 1973.
Vonnegut, Kurt. *Welcome to the Monkey House*, New York: Dell, 1970.
Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization*, Glencoe, III: Free Press, 1947.
Weber, Max. *Max Weber on Law in Economy and Society*, Editat de M. Rheinstein. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
Williams, Bernard. „The Idea of Equality“, în Peter Laslett și W. G. Runciman, ed. *Philosophy, Politics and Society*, Oxford: Basil Blackwell, 1962.

Wohlstetter, Roberta. *Pearl Harbor: Warning and Decision*, Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1962.

Wolff, Robert Paul. „A Refutation of Rawls' Theorem on Justice“, *Journal of Philosophy* 63, nr. 7 (martie 31, 1966).

Zablocki, Benjamin. *The Joyful Community*, Baltimore: Penguin Books, 1971.

INDICE

C

E

F

K

L

M

CUPRINS

Redactor
MARIA ALEXE

Apărut 1997
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial"

Anarhie, stat și utopie

Cartea care l-a consacrat pe Robert Nozick – profesor de filozofie la Harvard – a fost recompensată în 1975 cu prestigiosul National Book Award. De atunci este reeditată periodic, iar extrase semnificative din ea, mai ales din capitolul care prezintă originala teorie a autorului asupra „dreptății distributive", sînt incluse în orice antologie anglo-saxonă de etică sau filozofie politică. *Anarhie, stat și utopie* se află și astăzi în centrul atenției sociologilor, politologilor și specialiștilor în teoria dreptului, fiind considerată cea mai nonconformistă și mai bine argumentată lucrare din domeniul filozofiei politice de orientare analitică.

Robert Nozick ia în serios contestarea anarhistă a legitimității morale a statului și consideră că întrebarea „De ce trebuie să existe statul – și nu pur și simplu anarhia?" constituie problema fundamentală a filozofiei politice, meritînd un răspuns temeinic. Argumentele aduse de autor demonstrează îndreptățirea unui „stat minimal", ale cărui funcții s-ar limita la protecția individului (de violență, furt, înșelătorie) și la asigurarea respectării contractelor. Doar un astfel de stat, susține Nozick, are legitimitate morală, deoarece el nu încalcă „drepturile naturale" (lockeene) ale individului, între care dreptul la viață și cel la proprietate.

Ultimele apariții ale colecției

RALF DAHRENDORF Conflictul social modern
FRIEDRICH A. HAYEK Drumul către servitute (reeditare)

În pregătire

FRIEDRICH A. HAYEK (editor) Capitalismul și istoricii

Pe copertă:
RENÉ MAGRITTE, *Scara focului* (1933)

ISBN 973-28-0726-1



Societatea civilă